M E A N I N G   O F   L I F E



Education

生活的意义

VISIT...

LANZAROTE Caliente.COM



生活的意义

COAY Books

目录
Content

- 第1节：作为一种感觉的爱情(1)
- 第2节：作为一种感觉的爱情(2)
- 第3节：作为一种感觉的爱情(3)
- 第4节：作为一种感觉的爱情(4)
- 第5节：爱情与类似的观念(1)
- 第6节：爱情与类似的观念(2)
- 第7节：爱情与类似的观念(3)
- 第8节：作为一种关系的爱情(1)
- 第9节：作为一种关系的爱情(2)
- 第10节：作为一种关系的爱情(3)
- 第11节：性不仅仅是性交的观点(1)
- 第12节：性不仅仅是性交的观点(2)
- 第13节：性不仅仅是性交的观点(3)
- 第14节：只有相爱或者结婚的人才允许有性行为的标准信条(1)
- 第15节：只有相爱或者结婚的人才允许有性行为的标准信条(2)
- 第16节：结果不是道德的唯一基础(1)
- 第17节：结果不是道德的唯一基础(2)
- 第18节：作为手段的服务并不必然是剥削
- 第19节：婚姻不是防止我们堕落的唯一尺度
- 第20节：仅仅把他人当作工具来利用是不道德的
- 第21节：结论
- 第22节：引言
- 第23节：遵从道德原则还是帮助朋友(1)
- 第24节：遵从道德原则还是帮助朋友(2)
- 第25节：与坏人的友谊
- 第26节：对某些人坏却对另一些人好？(1)
- 第27节：对某些人坏却对另一些人好？(2)
- 第28节：对某些人坏却对另一些人好？(3)
- 第29节：对某些人坏却对另一些人好？(4)
- 第30节：对某些人坏却对另一些人好？(5)
- 第31节：结论
- 第32节：印象的颠覆
- 第33节：真相：动物们的痛苦
- 第34节：一个思想实验

- 第35节：所有动物都能感受到痛苦吗？(1)
- 第36节：所有动物都能感受到痛苦吗？(2)
- 第37节："人类天生就是肉食性的。"
- 第38节：《小猪巴比》：同情和道德一贯性
- 第39节：快乐的价值
- 第40节：圣西蒙：30年立在一根柱子之上
- 第41节：快乐和幸福是一回事吗？
- 第42节：哲学角度的幸福(1)
- 第43节：哲学角度的幸福(2)
- 第44节：结论
- 第45节：引言(1)
- 第46节：引言(2)
- 第47节：拒绝承认苦难
- 第48?：流放只不过是"换个地方"？
- 第49节：夭折被视为早日解放？
- 第50节：好运气总是跟随在坏运气后面吗？
- 第51节：为什么幸运和倒霉会交替地出现？
- 第52节：苦难是展示美德的机会
- 第53节：苦难：通往美德的道路？(1)
- 第54节：苦难：通往美德的道路？(2)
- 第55节：死亡是生命的终结吗？
- 第56节：不朽的灵魂与易腐的肉体(1)
- 第57节：不朽的灵魂与易腐的肉体(2)
- 第58节：不朽的灵魂与易腐的肉体(3)
- 第59节：灵魂出窍和濒死体验(1)
- 第60节：灵魂出窍和濒死体验(2)
- 第61节：结论：关于死亡和生命的意义的两种观点
- 第62节：个人身份与死而复生
- 第63节：一场对话：我们受死亡的支配吗
- 第64节：死亡的秘密：幻想的破灭
- 第65节：死亡的恐惧：挑战理性(1)
- 第66节：死亡的恐惧：挑战理性(2)
- 第67节：永生是受人欢迎的选择吗？
- 第68节：死亡与提高存在感的可能性(1)
- 第69节：死亡与提高存在感的可能性(2)
- 第70节：生命、死亡和临终：一个连续的过程

第1节：作为一种感觉的爱情(1)

第二讲.爱情是什么？

第一幕：作为一种感觉的爱情

哲学家：我比你年龄大，但是关于爱情的事情你可能比我更有经验。我是真心求教。年轻人，你能告诉我爱情是什么吗？年轻人：爱情是一种很难界定的东西。它是一个谜。我们所知道的就是爱情是一种感觉。

哲学家：那就是说，爱一个人就意味着对这个人有一种特殊的感觉了？

年轻人：完全正确！你要么有这种感觉，要么没有。有时候你开始没有这种感觉，可是后来却发现你实际上有感觉。有时候你觉得自己有这种感觉，可是过后却发现其实那不是真的。你没法欺骗自己。绝大多数时候，我们可以非常清楚和迅速地辨别出我们是否有这种感觉。

哲学家：你能更确切地说明一下爱情是一种什么样的感情吗？

年轻人：这很难说。不同的人会对这种感觉有不同理解。一些人把它描绘成化学反应或者触电。你会被一个人吸引，然后你看起来好像失去自控能力似的。你爱的人总会浮现在你的脑海里，你见不到她的时候会非常地想念她。也有其他一些人把爱情描绘成为一种甜蜜的感觉，或者将爱情比作醉酒后的神情恍惚。

哲学家：有这种感觉是不是总是好事？

年轻人：实际上不总是好事。有时候爱情的感觉是苦涩的。比如当你爱一个人，而她却不爱你的时候。但你却情不自禁，这是苦涩的爱情。当两个互相爱慕的人产生冲突的时候，他们的爱情也可以是苦乐参半的。

哲学家：根据古希腊罗马神话，爱神丘比特是一个顽皮的小孩，他胡乱对人射箭。被丘比特射中的人就会与他看到的第一个人坠入爱河。丘比特有两种箭，那些被金箭射中的人就会拥有甜蜜的爱情，而那些被铅箭射中的人就会陷入痛苦的爱情

之中。

年轻人：这是一个讨人喜欢的故事！我认为有一个非常好的原因可以解释为什么这个神话如此流行。它迎合了我们认为爱情无法控制的看法。当爱情来临时，你既无法选择去爱一个人，又无法选择不爱一个人。我们对别人的感觉非常主观。其他人都没法理解为什么你爱的人值

得你去爱。所以在他们的眼里，你的爱情是盲目的。所有这一切看起来都不是精确计算的结果，而是顽皮的丘比特所为。此外，这个故事还强调了爱情是一种感觉，以及爱情这种感觉对于不同的人而言是不一样的。

在古希腊罗马神话里，爱神丘比特是一个喜欢搞恶作剧的小孩。在中国神话里，爱神是月老，或者叫月下老人。根据传说，每一个在人世间生活的人都有一个对应的粘土小雕像，月老把这些粘土小雕像配成对，用红线拴在一起。两个人被一根红线拴在一起就注定会成为夫妻。爱情在神话上的这种差异是否也代表了东西方对于爱情的理解上存在的差异呢?

第2节：作为一种感觉的爱情(2)

（你可能会问：那错误的婚姻是怎么来的呢？如果婚姻是预先注定的，为什么会有那么多不幸福的夫妻和那么多的离婚？对于这个问题的解释是，由于有时候会下雨，粘土小雕像就融化了，红线也就断开了。于是就有一些红线没法得到恰当的连接。）

哲学家：如果你说的是正确的，爱情是一种你可能有也可能没有的感觉，那么看起来我想获得爱情的话，唯一能做的事情就是等待合适的人出现。年轻人：不要总是呆在你的书斋里，如果你出去多跟人交往，你将会得到更多的机会碰到让你心动的人。

哲学家：我的意思是说，你关于爱情的观点暗示了你不需要去学习如何爱别人。你既可能有那种感觉，也可能没有。如果你没有对别人的那种感觉，那么你做什么都无法使自己产生那种感觉。如果你对别人有那种感觉，那么感觉已经产生了，所以你也不需要做任何事情去发展这种感觉了。

年轻人：也不全是这样。我们对别人的感觉受对方对我们的态度影响。我们的感觉也可以看做是对别人态度和行为的反应。我们的感觉也会受到环境的影响。这就是为什么享受烛光晚餐或者在海滩漫步的时候，人们会处于比较容易产生爱情的心境之中。

哲学家：我明白你说什么。可是感觉是一种特殊的东西，它不是行动，也不是选择，感觉来去无常。如果爱情是一种感觉，那么它仅仅是偶然发生在我们身上。我就是在这种意义上说，爱情是一种消极被动的东西。

年轻人：可是这正是爱情神奇和神秘的地方。我们是否爱和爱得有多深，只有我们的心能告诉我们。和自己的心去争论是毫无用处的。哲学家：随着时间的流逝，这种感觉会变得更强或者更弱吗？

年轻人：从逻辑上来说，两种可能性都有。可是从经验上来说，我们知道爱情通常都是随着时间的流逝而逐渐淡化。

哲学家：假设你已经和某人相恋，但你对她的感觉正在逐渐淡化。这时你遇到了另外一个人，你对她有强烈的感觉。那么你真正爱的是谁？

年轻人：我应该说，一个爱情正在死去，而另一个爱情则方兴未艾。你无法否认另有新欢的事实，但是你不需要通过否认旧爱来证明新爱。一个属于过去，而另一个属于现在。重要的是正视我们的真实内心感受。

哲学家：你的意思是说一个人应该放弃自己曾经爱过的人，追随自己的内心感受去爱另外一个人？

年轻人：你问我的不是应不应该做，而是问我谁是我的真爱。它们是两个不同的问题。第二个问题的答案非常清楚，爱情就是一种内心感受，你对谁热情更高就是更爱谁。这个答案由你的内心给出，而且内心给出的就是最终答案。然而，你可能出于各种原因而选择留在你已经不再爱的人身边。你选择留在她身边，因为你不想伤害她，或者因为你们已经有了孩子，而你对孩子负有责任。

第3节：作为一种感觉的爱情(3)

哲学家：说得非常好。不过你的爱情观会使人陷入很尴尬的境地。你承认爱情随着时间流逝而逐渐变淡很平常，因此可以预见你或迟或早都会遇见另外一个激起你强烈感觉的人。当感觉变淡，曾经的恋人们就会担心爱情是否正在死亡，而且他们不得不严肃看待一个问题，就是如果他们面对自己的真心，是否应该为了其他人而离开原来的配偶。你的爱情观中有一个隐忧，那就是会使每一个恋人都陷入这种尴尬的境地。

年轻人：也许你是对的。可是这就意味着我对爱情的看法是错的吗？也许这就是人类的处境，这就是生活，这就是爱情。我们不得不接受这个现实，这就是人生。

哲学家：也许在强烈的情绪体验和爱情的早期阶段（也就是坠入情网）的关系上，你解释得很对。不过问题是这是否就是爱情的全部呢？现在我还不爱任何人，不过我以后某个时候可能会爱上某个人。由不爱任何人到爱上某个人，中间必定是有一个途径的。我怎么能意识到我爱上别人了呢？为什么我爱的是这个人而不是别的人呢？你说这些依赖于主观感受，这也许是对的。我意识到自己爱某个人是因为我对这个人有强烈的感觉。我爱的是这个人而不是别人，因为我只是对这个特定的人有感觉。可是所有的这些都是只与坠入情网的经

验有关。坠入情网只是爱情的早期阶段，不是爱情的全部。

年轻人：你说得好像你对爱情比我知道的更多似的。对我来说，这部分是爱情最重要的部分，我认为这就是爱情的全部。即使这不是全部，这也是爱情最重要的部分。

哲学家：可是如果我们把爱情的早期阶段当成爱情的全部，那么我们的爱情观就是肤浅的。

年轻人：我不认为这种爱情观肤浅，而且我也不在乎是不是肤浅。爱情来自内心，而不是来自思想意识。对于爱情，我还是相信我内心的声音。

哲学家：可是你的爱情观包含一个荒唐的隐含意义。如果

你不舍弃你的爱情观，你就没法舍弃这种荒唐的隐含意义。

年轻人：什么荒唐的隐含意义？

哲学家：一个人背叛自己的爱人就是忠诚于自己的爱情，忠诚于自己的爱人就是背叛自己的爱情。年轻人：怎会如此？哲学家：如果爱情是一种感觉，并且这种被叫做爱情的感觉不可避免地会随

时间流逝而减弱，那么一个人该如何真实面对自己的爱情呢？如果他正视自己的感觉，他就应该离开自己的爱人，和感觉更强烈的人在一起。所以你会说，留在自己原来的爱人身边的人并不忠诚于自己的感情；而顺从自己的感觉，离开自己原来爱人的人才是爱情真正的守护者。

第4节：作为一种感觉的爱情(4)

年轻人：我不太确定我是否会赞成这个说法。

哲学家：可是这个由不得你自己选择。这是你的爱情观推出的一个合乎逻辑的结果。

年轻人：我认为即使一种爱情观必然会导致某种荒唐的结论，你也不能否定这种爱情观。也许爱情就是荒唐的，生活就是荒唐的。

哲学家：这种爱情观不仅荒唐，而且注定会失败。

年轻人：你为什么这么说？

哲学家：如果你把爱情看做是一种感觉，那么你永远都无法找到真爱。你认为你爱A，因为你对A 有强烈的感觉。可是这种感觉迟早会变淡。然后你就遇到了B，你对她的感觉更强烈。你就认为你不再爱A 了，你的真爱是B。可是你对B 的感觉迟早又会变淡，然后你就不得不再到别的地方去寻找爱情。所以寻找爱情的人不得不一直这么找下去，而且永远都找不到。

年轻人：也许这就是爱情的美丽之处。我觉得爱情是永恒的追寻这个想法很好啊。我喜欢把自己想象成一只没有腿的鸟，我不得不永远保持着飞翔。哲学家：可是你真的想提倡这种爱情观吗？我们已经看出来这种爱情观消极、有害、肤浅、荒唐，必然会导致失败。

年轻人：如果爱情经不起你的哲学分析，恐怕这并不意味着爱情有什么错，这只能说明爱情对于你的哲学分析来说太复杂了。我相信爱情，而不是相信哲学。

第5节：爱情与类似的观念(1)

第二幕：爱情与类似的观念

学生：爱情和喜欢有什么区别？

哲学家：你是否认为这种差别只是程度上的不同？我们能不能说，如果你爱一个人的程度非常轻，那你就只是喜欢这个人；如果你喜欢一个人喜欢得非常深，那你就是爱这个人？

学生：对这个事情我也想不清楚，所以我才问你的。对我而言，说我喜欢某个人非常容易，可是说我发自内心地爱某个人却非常难。所以在我看来，爱情和喜欢有很大的不同。不过这种差别也可能像钱够花和成为富豪之间的差别一样。赚够维持生活的钱不难，可是要成为富豪就难得多了。可是这并不意味着这种差别是类别上的差异，这还是程度上的差异。如果你有够花的钱，并且还有更多、更多、更多的钱，然后你就成富豪了。我喜欢一些人，另一方面，当我爱上什么人的时候我会把他放在一个不同的类别里，我不会把爱的人和喜欢的人这两类人混为一谈。

哲学家：你觉得你喜欢一个使你感觉不高兴的人合乎情理吗？

学生：那看起来像是一个奇谈怪论。如果一个人使我不高兴，我肯定不喜欢他。不管怎么说，如果一个人使我不高兴，我对他的喜欢就会比较少。我有可能会欣赏相处得不高兴的人，但是欣赏他跟我喜欢他并不是一回事。

哲学家：你觉得你爱一个使你感觉不高兴的人，或者和一个这样的人彼此相爱，是合乎情理的吗？

学生：是的，合情合理。这非常正常，实际上这种事情经常发生。我感到，我越爱一个人，他越能使我不高兴。如果我爱一个人，我会在乎他想什么、说什么以及他有什么样的感受。我的幸福会受到他的影响。

所以说爱情使人容易受伤是真的。我的朋友们有时会劝我别对爱情太认真。一个人对爱情越认真，他就会变得越容易受伤。哲学家：所以喜欢看起来要比爱情更正面。根据你刚才说

的，喜欢跟人具备的优良品质关系密切，可是爱情就不总是这样了。

学生：这一直这样说吗？

哲学家：告诉我，你为什么会喜欢某个人？回答我的时候想着你的朋友们。要考虑为什么你更喜欢某些人。

学生：这可以有很多的理由。有时候因为他很友善，有时候因为他很幽默，有时候因为他乐于助人，还有时候仅仅因为这个人有令人愉悦的个性或者我跟他相处时感觉很舒服。

哲学家：如果喜欢总是与一些优良品质有关，这些优良品质是喜欢的基础，那么喜欢是基于理由而产生的。可是想想看，一个爱自己孩子的母亲，她是因为孩子具备某些优良品质（这个母亲眼里的优良品质）才爱这个孩子的吗？

学生：我认为不是。恰恰相反，是那个母亲爱他的孩子，所以她才看到她孩子的优良品质。在这个母亲的眼里，她的孩子比别的孩子更可贵是因为这是她的孩子，因为她爱这个孩子。

哲学家：如果你说的这是真的，那么爱和喜欢之间就有一点决定性的差异了。喜欢是以价值为基础的，而爱情是产生价值的。你喜欢某人因为他具备优良品质。可是当你爱某人的时候，你爱这个人本身就会使你爱的这个人比其他人更有价值。

学生：这看起来是对我的观点的非常好的总结。

哲学家：现在让我们再看看爱情和同情，这两者是不是一样的？

学生：当然不一样。我们常能听到有人这么说：我希望得到你的爱，但是我不想要你的同情。这种说法体现出这两者肯定是不一样的。

哲学家：可是它们哪里不一样呢？

学生：让我想想。当我们同情某个人的时候，我们在分享或分担他的感受，我们分享或分担他的痛苦和快乐。当我们爱一个人的时候，我们也在分享或分担他的感受。所以，差异是什么呢？哲学家：如果你知道你的一个同学得了不治之症，就快去世了，你会是什么感受？学生：我会觉得难过。虽然得病

和要去世的是他，但是我也能体会到他的感受，我会分担他的难过。

第6节：爱情与类似的观念(2)

哲学家：如果你知道你的爱人得了不治之症，就快去世了，你会是什么感受？

学生：我也会觉得难过，不过会更加难过，因为他是我的爱人。

哲学家：可是你随后还是会说，这是他的痛苦，你在分担他的痛苦吗？

学生：不只如此。那不只是我爱人的悲剧，也是我的悲剧。那是我们共同的悲剧。

哲学家：所以，当你的同学得了不治之症时，你会想：哦！你真可怜！我分担你的痛苦。可是如果得不治之症的是你的恋人，你会想：哦！我真可怜！我的爱人得了不治之症。为什么这种事会发生在我身上呢？

学生：是这么回事。

哲学家：那爱情和同情之间有什么不同呢？

学生：爱情和同情在我们分享或分担别人的快乐和痛苦这一点上是差不多的。出于同情，我们分享或分担快乐或痛苦，可是我们不会把这快乐或痛苦看做是我们自己的快乐或痛苦。那是我们能够理解和感受到的别人的快乐或痛苦。出于爱情，我们也分享我们爱人的快乐或者痛苦，我们此时不仅仅把这看做是我们爱人的快乐或者痛苦，我们把这也看成是发生在我们自己身上的好事或者坏事，这是我们自己的快乐或痛苦。

哲学家：这是否意味着爱情是一种分享的身份？当我们爱一个人的时候，我们不是简单地分享快乐和痛苦，我们也分享着一个身份。

学生：我同意这种观点。通过观察，我们对爱情特性的理解更进了一步。嗯……我有另外一对概念想检验：爱和欣赏。很明显它们是不同的，可是哪里不同呢？

哲学家：你会没有原因地欣赏一个人吗？

学生：你可能会由于错误的原因而欣赏一个人，但是你不可能没有原因就欣赏一个人。一个人必须得有优点或者是看起

来像是优点的特点，你才会欣赏他。一个人欣赏他人却没有任何理由是非常荒唐的。当然，不同的人所欣赏的人也会有所不同。我欣赏一个歌星，可你就不欣赏。你仰视苏格拉底，可我却认为他就是一个奇怪的老头。这是因为我们看做是优点的东西不一样，或者我们对不同的优点重视的程度不同。但是我可以说，我们欣赏某人总是有原因的。如果没有原因就一定不是欣赏。

哲学家：你会没有什么特别原因就爱一个人吗？

学生：我想，我们爱某个特定的人的时候也是有原因的。可是这些原因对不同人而言是不一样的。我爱我的爱人是因为他有一颗温柔的心。他爱我因为他发现我很有吸引力。我的室友爱她的男朋友因为他幽默，她跟他在一起的时候总会觉得很开心。所以我说我们爱一个特定的人会出于一些特定的原因。

第7节：爱情与类似的观念(3)

哲学家：可是如果你的爱基于某种原因，这还是真爱吗？如果你的爱人爱你是因为你有吸引力，那是不是意味着如果他发现了一个更有吸引力的女孩，他就会去爱那个女孩？如果你不再有吸引力了又会怎么样呢？如果他的爱基于这个原因，是不是意味着如果这个原因不再存在的时候，例如你出了车祸而不再有吸引力了，他也就没有理由爱你了？如果你的美丽一消失，他的爱也就消失了，这是真爱吗？如果你的爱人爱你是因为你的美丽，那他到底是真爱你还是仅仅爱你的美丽？

学生：我改主意了。现在我会说，爱情是没有原因的。如果我的爱人真爱我，他应该仅仅因为我是我而爱我，而不是因为我恰好具备一些他认为值得欣赏的特性。

哲学家：可是他为什么爱你而不是爱别人呢？如果爱是没有原因的，那是不是意味着我们爱什么人是随机的？我们爱一个人并不是因为他在某种意义上来说是优秀的，而是因为我们下定决心去爱他。如果基于某种原因而产生的爱情不可靠，那么没有任何原因作基础的爱情就更不可靠了。

学生：好吧，现在我真被难住了。我不知道该怎么想了，哪条路都走不通。如果爱情是有理由的，那就不是真正的爱情；如果爱情没有理由，那就是武断的和不可理喻的。我不知道该怎么想了。

哲学家：我的同行、哲学家罗杰.斯克鲁顿(Roger Scruton)已经对牵涉原因和基于原因做出了明确的区分。他认为爱情是牵涉原因的，而不是基于原因的。一个人与另外一个人坠入情网是有原因的。就像你所说的那样，对不同人而言原因是不同的。世界上有这么多的人，你只跟特定的那个人相爱，而不是其他的任何人。你发现这个人特别有吸引力或亲近感是有一些原因的。可是一旦爱情产生了，它就独立于原来的理由。即使那些原因发生改变了，或者其他人身上具备更强的这方面特点，爱情也不一定会改变。所以爱情不是基于原因的。

学生：这看起来是非常有见地的区分。我喜欢。他在哪里

讲的这些内容？哲学家：在他的书《性欲》(Sexual Desire) 里讲了。学生：好，我会读这本书的。

第8节：作为一种关系的爱情(1)

第三幕：作为一种关系的爱情

智者：爱情的基础不是欲望，而是远较此为深。对爱情的需要是人性的一部分。如果人类是自给自足的，他们就不需要爱情。人类需要爱情是因为他们作为个体而言是不完整的。只有当他们和自己的爱人具备了爱的关系之后他们才变得完整。

哲学家：你的观点使我想起来古希腊剧作家阿里斯托芬(Aristophanes) 讲的一个神话。我们现在的人只是原本的半个人。最初，人有两个脑袋、四条胳膊和四条腿。众神感觉受到了人类的威胁，就把他们分成了两半。因此，人类不得不去寻找自己的另一半。他们不觉得自己是完整的，只有跟自己的另一半结合成一体的时候才感觉到是完整的。

智者：我觉得这个神话讲得很有道理。我相信古人对爱情的本质有某种深刻的洞见，并以神话的方式表达出来。你的同行柏拉图说得非常有道理，诗人的灵感来自神，他们说些自己也不完全明白的深奥事情。我并不是对爱情很有震感的人，我只能把它看得更清楚并给个清楚的说明。

哲学家：你认为你的观点和认为人由于害怕孤独才要找个伙伴的观点有什么不同？

智者：这两种观点有着天壤之别。害怕孤独、渴望有一个伙伴是一种个人主义的观点。这是"我"的事情。可是与自己的另一半结合成整体

很久以前，每个人都是一个圆形的整体，后背和侧面结合在一起形成一个圆形。每个人有四条胳膊和四条腿，在一个圆形的脖子上长着两张脸。

当他们快速奔跑的时候，用八肢共同支撑身体，像杂技演员一样快速地旋转移动……

宙斯把人劈成两半……在他把所有人都劈开时，他告诉太阳神阿波罗把人的脸和半个脖子扭一圈，冲着被切开这面，以便人类能够看到他们自己的旧伤，更老实一点……

他把全身各处的皮肤都拽向现在我们称为胃的那个地

方……

……他缝完以后在胃的中间剩下了一个开口，这就是我们的肚脐。

由于原本就是被劈成两半的，每个人都渴望找到自己的另一半，并和自己的另一半在一起。他们彼此拥抱，纠缠在一起，想要重新恢复成一体。

意味着一个新的自我或者身份呈现出来了。这是"我们"的事情。

我感觉孤独，我需要你。你有价值是因为你对我而言是有价值的。

这是个人主义的爱。我不完整，你也不完整，我们俩结合才能形成

一个完整的整体。以"我们"的视角，而不是以作为个体的我的视

角来看待和评价事情，这才是真爱。

哲学家：你能举个例子来说明吗？

智者：假设有两个大四学生在谈恋爱。现在这个女生获得了一份出国留学五年的奖学金，而这个男生在一个很有威望的大公司找到了一份竞争激烈、要求很高的工作。如果从两个个体的角度来看，现在是到分手的时候了，因为这么做对两个人都更有利。可是对两个个体有利的选择并非对他们两个组成的整体也有利。如果他们真把他们俩看做是一个整体，那么他们会选择另一个方案，一个对于他们两个个人而言要差一点，可是对于他们俩组成的这个整体却会更好的方案，比如说先一起工作两年然后再一起出国读书。

哲学家：可是你怎么知道他们真的是一对呢？世界上有这么多的人，为什么就这个人和那个人成为了一个整体？在阿里斯托芬讲的那个神话里面，这是命中注定的。两个人本来就是一个整体，他们只是再次相遇和发现彼此。可是你肯定不相信这个说法。那么你说两个人是一个整体的时候到底是什么意思？他们成为一个整体就是出于他们的自由选择吗？如果这个整体的形成只是个人选择的结果，为什么它有比个人选择更坚

实的基础？

第9节：作为一种关系的爱情(2)

智者：形成一个整体需要一个过程。首先，两个人互相吸引，他们开始关心对方的想法和感受。然后他们逐渐拥有共同的看法和价值观。我学会从你的期望看问题，逐渐把你的价值看做我自己的价值。我不仅以我认为是为你好的方式对待你，而且以你认为是为你好的方式对待你。最后，他们具备了一个共享的身份，这种共享的身份是由两个个体形成，可是一旦形成，这个整体就会被看得比它的各个部分更重要、更确定。我爱人的悲剧会对我产生影响，他的悲剧也就是我的悲剧。

哲学家：可是为什么是两个人成为一个整体呢？如果两个人比一个人更加完整，为什么三个人不比两个人更完整？如果两个人可以融合成为一个整体，为什么三个人或者四个人不能融合成一个整体？

智者：一个人是不够的，所以两个人就是必需的。三个人不是必需的，但也不是完全不可能。就像我前面说过的那样，爱情是植根于人性之中的。缺少爱的关系，一个人是不完整的。至少得两个人才能形成一个整体。当然，这并不是说随便两个人都能形成一个整体。不过两个人是形成一个整体的最少人数。由于两个人就可以形成一个整体了，所以第三个人就不是必需的了。可是这并不是说，三个人就不可能。如果两个人已经融合在一起并且确立了这种新身份，另外出现的第三个人每每会被这两个人看做是对他们爱情关系的威胁或者损害。不过这种排他性并非来自爱情本身，而是取决于身处其中的人的态度和爱情关系的本质。简而言之，我并不排除三个人或者更多的人融合成为一个整体的可能性，尽管这种事情非常罕见。

哲学家：这是个非常有意思的理论。一方面，它与最大众化的爱情理论，也就是浪漫爱情理论尖锐冲突；另一方面，它与人们对于爱情的共同感受又是一致的。

智者：与浪漫爱情观的差异是显而易见的，真正的爱情并不像浪漫爱情那样随时间减弱，而是随着时间的流逝而逐渐加深。这是因为增加的共同经验一般会加深爱情关系，而不是使

其变淡。可是这种对爱情的理解与人们对爱情的共同感受有什么关系呢？

哲学家：人们对于爱情有一些共同的信念。比如说，爱人是独特的和不可替代的；爱人应该彼此诚实相待；爱人应该生活在一起。从个人主义观点来看，这些信念是很难证明其合理性的。可是依据爱情的融合理论，这些信念就都很容易解释了。

智者：很高兴听你这么说，请继续。

哲学家：爱人不是渴望获得的东西的一个实例，而是爱情关系中必不可少的一个组成部分，所以爱人的位置是独特且不可替代的。只要不破坏爱情关系，爱人就是独特且不可替代的。爱人应该彼此坦诚相待，因为不诚实对于两个人融合成为一个整体是有害的。爱人应该生活在一起，因为分开的时间太长，他们就更像是两个分开的个人，而不是一个融合在一起的整体。

第10节：作为一种关系的爱情(3)

智者：我就当你所说的是赞扬了。这意味着我们日常的共同信念是支持我的理论的。哲学家：如果爱情是两个个人的融合，那么爱情与自由之间是否有冲突呢？是不是爱情关系越深厚，需要放弃的自由就越多？智者：我承认在爱情和自由之间是存在一定的矛盾的，就像工作和家庭之间有矛盾一样。不过，这并不意味着如果其中一样你拥有的多，另

外一样就必然很少。有些人能够比另外一些人更好地在两者之间寻求一种平衡。哲学家：可是自由不也是植根于人性之中的吗？为什么为了爱而放弃自由更合人性，而不是为了维护自由而放弃爱情？

智者：如果是完全的融合，那么就只剩爱情、没有自由了。可是融合只能达到一定程度，完全融合只是一种理想，对于我们这些凡人而言，那是永远都实现不了的。爱人是具体的人，他们有着不同的身体，他们的个人特征是无法否认的。融合只是不完全的融合，所以还是给自由留有相当大的空间的。

哲学家：如果在自由和爱情之间存在矛盾，为什么多些爱情少些自由，比多些自由少些爱情更好？为什么前者是更好的平衡状态？

智者：我相信我已经说清楚了。爱情是一种理想，我认为这种理想无法完全实现。我并没有说这种理想不需要付出代价。但是如果你看不出这种理想的吸引力，那我也就只能为你难过了。

第11节：性不仅仅是性交的观点(1)

第三讲.性本身是道德的吗？

本讲探讨与性道德有关的内容。需要阐释的中心问题是两个人的性活动在何种情况下是道德的，何种情况下是不道德的。特别是，在相爱或者已婚的情况下所发生的性行为是道德所允许的，但是否只有在这种情况下的性行为才是被道德所允许的？出于其自身的理由，性究竟能否被判定为是道德的？有说服力的性道德是怎样的？这些问题从古代开始就一直被人反复追问。可是直到今天，人们依然在争论这些问题最好的答案应该是什么。多数时候，怀疑和否定的观点在关于性的讨论中占据主导。

对性行为的怀疑论观点可以追溯到柏拉图和圣保罗，他们分别是一个哲学体系的建立者和一种宗教信仰的传播者。在柏拉图看来，对性的欲望和对食物、对水的欲望并列，是三个不健康的人类本能，必须不断地对其加以抑制。他提出，探究"对于"这种"激情应该"采取"什么样的预防措施"和"什么方法能把我们从性的危险中拯救出来"是国家的正当行为。圣保罗走得更远，他声称性不仅是一种潜在的危险，而且是一种现实存在的罪恶。在他的《哥林多前书》* 中，他劝诫说，一个男人不接触女人是有益的；还说，我们应该尽最大可能避免性行为，如果我们实在无法抑制自己的性欲望，在婚姻之内发生好于在婚姻之外发生，因为结婚总比炙热的欲望要好。在圣保罗看来，性毫无疑问是成问题的，即使是婚姻也远不能使性具有道德合理性，婚姻最多只能是一种使性可以勉强接受的折中方案。

今天的我们无法接受柏拉图宣称的政府可以合法干预成年人的自愿性行为的观点。认同圣保罗的关于性的观点则更为困难。今天的人们更喜欢性自由。不过，这并不会使我们开篇时提到的问题变得不切题或者不重要，恰恰相反，抛弃那些对人类性行为毫无根据的敌意，实际上可以让我们以一种更加开放的态度来看待这些问题，从而得到一个更加客观的观点。

我们大体上可以将一类人称为保守派，他们认为性当且仅

当与爱、承诺、长期关系、婚姻甚至生育相关联的时候才是允许的。他们的核心理念是性仅出于性本身的原因是无法被证明具有道德合理性的，除非性有助于人的其他的有价值的追求或者有意义的关系。简言之，他们的立场是，只有婚姻内的性行为才是道德上可接受的行为。另一类人一般被称为自由主义者，他们倾向于为单纯的性行为

* 《圣经. 新约》中的一篇，全称为《使徒保罗达哥林多人全书》，是圣保罗写给哥林多教会的书信。--译者注

辩护，认为性本身没有错，用不着借助其他的目的或者超越性之外的功能来证明其正当性。只要发生性行为的双方都是自愿的，性在道德上就是允许的，不管他们之间是否拥有社会认可的关系。按照自由主义者的观点，性解放就得把性从爱、婚姻、生育的束缚中解放出来。他们的基本立场是，即使没有婚姻、爱情或者严肃的承诺，只要是基于双方自愿基础之上的性就应该被看做是道德上允许的。这两种观点，哪个正确呢？

爱情、婚姻、生育等社会活动对证明人类性行为的道德合理性是必需的吗？本讲将会探讨这个问题。本讲要探讨的第二个问题是考察能够用于支持性伦理的道德基础。这种性伦理可以使我们对不道德的性行为施加某些起码的约束，而且无需在不经意间损害我们的性自由。

要解释清楚这些问题，我们需要做两件事。第一件事是澄清一些有关性和性欲的特性的概念，以及这些特性对人类生活的重要性。第二件事是澄清一些合乎传统观念的关于性的观念和考察这些传统观念与现代的性道德之间的关系。有一种观点认为，没有爱的性或者婚外性行为在道德上是错误的和不允许的，而且强调这是最低道德标准的组成部分。对这一观点的批判性探讨是我们关注的一个焦点。最低道德标准涉及什么是道德允许的，什么是道德不允许的。为了弄清楚为什么最低道德标准是最低的，我们需要区分出道德允许和道德期望之间的差别。如果一个人做的是道德允许的事情，这意味着这个人的行为方式没有在道德上犯错误或者说不坏。可是这儿留下一个问题，那就是这种行为方式好不好或者理想与否并没有获得回

答。在本讲的结论部分，我们将重新回顾这种区别。

第12节：性不仅仅是性交的观点(2)

性不仅仅是性交的观点

这种观点都包括了什么？

这是一种关于性欲的特性或概念的主张。这种主张声称，性并不是简单地对身体接触和性交的渴望。性使我们获得的满足感不仅仅来自对生理需要的满足。正如英国哲学家伯特兰. 罗素观察到的那样：

传统道德的卫道士们所犯的最危险的错误之一就是把性贬低成性行为……凡是我所知道的文明人和野蛮人，从没有一个是仅仅凭着性行为而得到本能上的满足的。如果引发行为的冲动是令人满意的，必定要先求爱，要先有爱情，要先有伴侣的情谊。*

* Bertrand Russell (1988)， Marriage and Morals，London: Unwin， p. 189.

这就是说，尽管性交活动是性的一个组成部分，但是它无法构成性追逐的全部。这是因为我们想从性中获得的和想通过性来建立的不仅仅是性交活动，还有爱、关心以及确定的关系之类的东西。

与之相类似的内容也反映在法国油画家爱德华. 维亚尔(Edouard Vuillard) 的画中。对于一幅"描绘一个裸体女人从椅背上取回长袍"的画，约翰. 阿姆斯特朗(John Armstrong) 这样评论：

这幅美丽的景象使我们留意到性欲（sexuality ）不只跟性行为（sex ）有关，它还表达出与亲密接触相关联的真实感和舒适感。这是对爱抚的欲望，而不是对性交的欲望。*

如果阿姆斯特朗的描述不是彻头彻尾的错觉，它就可以作为一条证据，证明虽然我们都希望我们的性欲得到满足（大多数时候和最终的实现方式都是性交），但这并不意味着性交就是我们想要得到的全部。性交是最直接和最平常的表达性欲的方式，但是性欲得到了多大程度上的满足并不完全依赖于有还

是没有性交活动。正如阿姆斯特朗所指出的，我们也关心在活动中是否舒适、温情、亲密。

罗杰. 斯克鲁顿(Roger Scruton) 提出，更正式的证据是性欲或者生理唤起是

"有目的的"。严格来说，性欲或生理唤起所指向的是特定的目标或者具有其个人特征的人，而不是指向那个单纯提供性功能的身体器官。我们对性刺激的反应也不是简单的反射活动，我们的行为并非单纯地服从我们的生物本能。与之相反，我们如何控制性欲和我们怎样满足性欲都是反省性选择的结果，而不仅仅是本能驱使的。进行性活动时，我们想与某个人发生亲密接触，而不是碰巧能跟哪个"身体"接触就跟它接触。简而言之，性欲指向的是特定的人，而不是一个身体（或者身体器官）。伊戈尔. 普瑞缪瑞茨(Igor Primoratz) 对这种观点做如下总结：

第13节：性不仅仅是性交的观点(3)

当一个人被激发起性欲时，不仅仅是对他或者她的身体做出的回应，而是对作为一个人的他或她的回应。别人的身体成为生理唤起的焦点并不是因为那是个身体，而是因为那是特定的他或者她的一种具体体现。此外，性欲的指向不会超出特定个体，不能转移到另外一个人的身上，哪怕这个人也做得一样好。**

这种观点的含义与重要性

如果对现实世界中的性行为做一个描述性的说明，罗素、阿姆斯特朗、斯克鲁顿构想出的对性欲的理解毫无疑问都是不够精确的。可是，我们不需要对"斯

* John Armstrong (2003)， Conditions of Love: The Philosophy of Intimacy， London: Penguin， p. 135. ** Igor Primoratz (1999)， Ethics and Sex， London: Routledge， p.23.

克鲁顿的理解不是普遍真理"这种主张加以辩解。在这一讲里，我们只想提出性与其他个人关系的要素之间有紧密联系这种观点在理论上是有可能的，在实践上也是有可行性的。不过这并不是认为人们几乎在每次性活动中除了性之外还要寻找爱和亲密感。这里还要维护的一种观点是，人的性欲本身就包含着对温情、亲密、伴侣关系甚至爱的渴望并非是难以置信的。

就算我们不能论证罗素、阿姆斯特朗、斯克鲁顿等人的理解是完全正确的，我们依然可以从性与其他东西（温情、亲密、伴侣关系、爱等）的关系中获得一些重要结论。首先，并不是只有把性描述成是人的基本需要这一种观点。这意味着，虽然性的基本特征是渴望与另外一个人的性器官发生生理上的接触的观点很流行，但我们并不是必然要接受它。这种对性的新理解可以让我们转换视角，扩大我们探索人类性欲的边界。如果原本预期不太高的话，我们也可以提高一些其他方面的预期，比如在性追求过程中的所得，因为我们已经认识到在性活动中能使我们感到满足的不只是动物性欲望。把性与性交、身

体捆绑在一起的流行看法会带来一些消极影响，限制我们的想象力、降低我们的期望、减少我们关于人的性欲都包括什么的知识。

其次，认为性与亲密、婚姻、爱等是有区别的、互相独立的这种对性的大众化理解将不再是对性的默认描述。这种把性从爱和亲密关系中分离出来的看法常常被颂扬为一种解放。可是如果我们接受了前面的关于性的观点，那么把性降低为身体接触就只是一种对性的简化描述（如果不是过分简化的描述），而不是对人类性欲的真正自由的描述。一旦从对性欲的简化描述中"解放"出来，我们对人的性欲的理解就能超越性欲是性交的生理活动的观点。

第三，如果性欲能够被理解为对特定的人的欲望，与另外一个人结婚和建立亲密关系的渴望，而不仅仅是对性交的欲望，那么性欲的一些消极的隐性意义就不再存在了。这些消极意义常与难驾驭的、原始的、狂野的、赤裸裸的激情联系在一起。

这样一种观点能使我们理解性欲在人类生活中的真正意义。根据这样的观点，性追求不会再被指责为对原始欲望的不道德的满足。有性欲将会被看做是普通人需要互相接触、需要体验亲密感、需要结婚的一种表现。

第14节：只有相爱或者结婚的人才允许有性行为的标准信条(1)

只有相爱或者结婚的人才允许有性行为的标准信条

这一信条和性不仅仅是性交的观点有什么区别？

前面所说的观点是在澄清有性欲和性行为意味着什么。而标准信条则从另一方面来说明进行道德判断的可能性，以及提供道德评价标准。根据评价标准可以对特定情况下的性行为是否道德加以判断，比如没有爱的性行为。这里说的道德判断指的是可以通过讲道理来论证一种特定的性行为在道德上是对还是错。后面我们将讨论两个标准信条，它们可以被看做是两种不同的进行道德讨论或道德判断的形式。这些信条过去常常被用来规定什么样的关系才是性与爱在道德上的正确关系。

基于目标的观点

第一个标准信条依赖于基于目标的观点。这一信条认为没有爱的性是错误的，做出这种评判依据的是这种性活动直接带来的不良后果。换句话说，这是关注性行为是否会引发某种结果的道德判断。这里说的结果指的是希望达成的目标和希望执行的功能是否通过行动得以实现了。因此，我们称其为基于目标的观点。在性活动涉及到的范围之内，有价值的目标和利害攸关的结果就是爱、婚姻和生育。

根据这种以目标为基础的观点，没有爱的性被看做是道德上不允许的事情，因为它没能实现促进恋爱关系、婚姻关系或者繁衍人类等有意义的目标。例如，天主教哲学家托马斯. 阿奎那（Thomas Aquinas ）曾经提出，不能产生下一代的每一次射精都是对人有害的，如果故意这么做，那就是罪恶。根据这种观点，与生育目的无关的性至少是本质好的人有能力克制的堕落行为，而且这也是对上帝的有意亵渎。

从单纯世俗的观点来看，彼得. 贝尔托奇(Peter Bertocci)声称性之所以有价值，仅仅因为它在促使人们承受恋爱、结婚、组建家庭和生育后代的风险中充当了重要角色。通过这种冒险，人们能够为了"完善"和"人格与个性的成长"而努力奋斗。

此外他还主张，那些不珍惜爱情、婚姻、家庭幸福的人才是真正的穷人。爱情、婚姻和家庭对于人类的繁荣而言至关重要。因此，就结果而言，离婚是非常令人讨厌的。与离婚相关的损失不仅仅是家庭生活方面的损失，还剥夺了本可以开发的善良、真诚、灵敏、勇气、耐心、安心、热爱生命、亲密和慷慨所造成的损失。

第15节：只有相爱或者结婚的人才允许有性行为的标准信条(2)

上述讨论的结论

把性、爱、婚姻、家庭都联结在一起的生活方式以各种标准来看都很完美、正确。并且认为应该重视结果的决策原则也绝对不会错。然而，如果我们进一步考察其根本主张，会发现基于目标的观点不具备充分的理由反对性本身（例如，与爱情和家庭无关的性）的合理性。在谴责没有爱的性和推崇理想的家庭与生育方面，实际上基于目标的观点至少提出了四条论断：

1.以婚姻和生育为目标的好处。拥有婚姻和后代的生活是最好的生活方式，不管从肉体上的快感方面还是培养个性和美德方面，这种生活方式都能带来最大的好处。有意避免实现这些好处的性活动，对我们来说在道德上是错误的。

2.性本身的好处。如果性活动纯粹是身体或器官上的接触，那么这种性活动就是无意义的，甚至可能是罪恶的。如果性有价值，那也仅仅是工具性的价值，而不具有内在价值。性的价值来自它是一种实现其他结果的手段，比如可以用来实现爱情、婚姻或者生育。虽然不太情愿，性还是被看做是道德上允许的，这仅仅是因为它能带来更多的好处。

3.对结果的预测。进行道德评价不只是看能否带来好结果，还要看能否使好结果最大化。换句话说，对性活动如何评价要看它能在多大程度上实现最有价值的目标，尽管这需要以牺牲其他价值较小的目标为代价。

4.道德的来源。基于目标的观点，其背后最基本的信条是一个行动结果可以被看做是进行道德评价的最正当、合理的标准。判断性活动道德与否，完全是在对这种活动所带来的想要和不想要的结果之间进行权衡的基础之上进行的。

对上述信条的评价

也有其他关系和家庭生活模式与把性、爱、婚姻、家庭都联结在一起的生活方式是等价的。比如说，没有孩子却很幸福

的家庭、没有婚姻却很稳定的关系或者一种仅出于性本身而喜欢性却仍然有价值的生活方式，因为它们都能通过某种途径使参与者获得好处。说这些生活方式必然要比贝尔托奇和阿奎那描述的那些生活方式差，未免显得过于武断。即使仅就结果而言，脱离了婚姻和生育、只是因为性本身而喜欢性也不比那种把家庭和婚姻当作目标的性更差。

性仅就其自身而言也是有内在价值的。与其他很多活动一样，性活动自然可以被看成是实现更高目标的手段。要这么看的话，食物消耗也可以看成是维持生命这一终极目标的手段。性具有工具性价值这一事实并不能证明性就是没有内在价值的。两个成年人自愿进行的性活动，通常能产生某种快乐、兴奋和满足感。如果我们不对寻求快乐持完全敌视的态度，那我们就得承认至少参与者所获得的肉体上的快感和满足感是性自身就具有的内在价值。同样的，享受美味菜肴所带来的快乐除了具有使我们免于饥饿的工具价值以外也有它自身的价值。

道德不应该是求全责备的。道德要求不应该过于苛刻，不能因为不够完美就判定为错误的或者不允许的。要不然，我们的个性特征和我们自己的生活方式将会受到严重侵害，因为按照这种要求，旅游、探险、运动以及其他非传统的选择都是没有多大价值的目标，它们都得给建立家庭这个（政治上和道德上的）终极目标让路。

在道德上不够理想不应该被等同于道德沦丧或者在道德上应该禁止。拥有婚姻和孩子的家庭生活是非常有价值、非常成功的生活方式，可是并不是非得过这样的生活才道德。同样的道理，不管把全部生命都用于追求生理上的愉悦是多么的无聊、没意义、甚至是不合乎道德期望，我们都不能因此说它不道德，尽管这样的生活让人觉得很可惜。

第16节：结果不是道德的唯一基础(1)

结果不是道德的唯一基础

关注结果符合人们的直观感觉，但是只根据结果来评价是否道德则会有违常识。有些结果以外的因素也在影响着我们对性活动是否道德的判断。例如，强奸是不道德的，主要并不是因为有意外怀孕和造成心理创伤的风险，而是因为这种行为具有暴力特性，损害了他人的自由，侵入了他人最私人化的领域，是对受害者尊严的粗野侵犯，上述这些原因使强奸在道德上被禁止。

与之相似，（有爱或者没有爱的）性的道德合理性可以根据它自身特性加以判断，不需要关注它服务于何种目标或者目的。这种意义上的性道德更多地关注于活动本身，而不是这种活动所要实现的目标。尤其需要关注参与者是否自愿，这种行为是否基于共同意愿。但对于儿童和智力低下的人，无论他们是否表达出自愿的性行为，都要作为特殊情况看待。

基于义务的观点

基于义务的观点的独特性是它基于行为本身的特性进行判断，不考虑这个行为的结果。这种观点特别关注活动的参与者是否履行自己的义务，把自己的伙伴当作一个人并给予尊重。性伙伴拥有值得我们尊敬的尊严，不应该仅仅把他们当作手段或者物体。不履行把对方当作人来看待并给予相应的尊重的义务，这种情况下发生的性行为是不道德的。这就是为什么这种观点叫做基于义务的观点的原因。然而，把某人当作一个人来看待是什么意思？没有爱情的性能够通过这项测试吗？

康德的观点

德国哲学家康德对性活动是性伙伴间互相寻求快乐的观点提出反驳，这是对这种观点最重要的反驳之一。康德从未否定性能够带来快乐，他认为恰恰是能带来快乐的特性使性在道德上出现问题。康德并不提倡单身生活或者某种禁欲主义。他所关注的是那些寻求（性）快乐的人应该把他们的性伙伴当作人来看待并给予相应的尊重。康德基于义务的观点反对性只是为

了寻求快乐，其背后包含三条论断：

第17节：结果不是道德的唯一基础(2)

1.关于性冲动的特性。性冲动本身是一种倾向性或者"欲望"，能够导向其他的"令人愉悦的事情"。如果性脱离爱情，它将会被定义为没有"真实的人类情感"和不关心他人的幸福。

2.关于性欲望的道德地位。单纯为了满足一个人性欲望的性交不仅仅缺少关心和感情，简直就是"人格的退化"和"人性的堕落"。如果没有感情，对他人身体的喜欢只是把他或她当成一个"实现（我们的）欲望的对象"，并且这个性对象实际上是被当成一个东西看待的，一个用完了很容易被丢弃的东西，就像我们"吸完柠檬汁就会扔掉柠檬一样"。

3.关于性在道德上被允许的情况。如果把别人当作一件东西来满足自己的性欲望是错的，相互利用就是错上加错，因为两个错误合在一起永远都不会变成正确。依据康德的观点，能使性成为正确的事情的唯一情况就是缔结婚约之后才发生性关系。

在婚姻协议之内，夫妻会组成一个"意愿共同体"并形成一个"联盟"。在这个联盟之中，双方"互相给与对方平等的权力，都遵守将自己完全让渡给对方的条件，使得双方都对对方整个人拥有全部权力"。只有在这样一个双方都对对方拥有全部所有权的联盟中，才能让一个人在为另一个人提供快乐的时候还能保持着他或者她的人性。

康德是正确的吗？对身体和人的错误区分

如上所述，当别人只是对我们的身体感兴趣并且把我们当作服务于某个有用的目标的身体时，康德觉得这特别有辱人格，因为这么做把我们降格成了某种东西，而不是人。可是，关注某个人的身体或者某种身体特征是一回事，把这个人当成一个纯粹的身体是另一回事。换句话说，有可能关注别人的身体（或者某种身体特征）却并未把他仅仅看做一个身体。因此，说我们对别人的身体感兴趣必然会带来人性的堕落是荒谬的。

* 美国临床心理学家，理性情绪疗法的创立者。--译者注

根据A. 利斯(A.Ellis)* 的观 点， 身体和人之间的对立常常谁想要贝克汉 被夸大。他宣称："对我们而言， 姆的黄金右脚？ 一个人的身体就是这个人"， 因 贝克汉姆 为" 身体是我们接近这个人的唯一途径"，"我们对一个人身体的态度也不仅仅是对一个生 理目标的态度"。或者像欧文. 辛格(Irving Singer) 提出的，人 我 对性的欲望和对食物、水的欲 我 我 望是不一样的。对性的欲望其 最终目标不是针对一个生物躯 体，我们"并不是渴望获得另

一个人的生殖器所带来的快感，而是渴望与另一个人直接、亲密地接触，尽管这种接触是生理性的"。这两条反对康德观点的证据的共同点是对一个人身体的某个部分感兴趣并不必然否定人性。

比如说，球星贝克汉姆因为他著名的"黄金右脚"受到球迷的疯狂追捧。

尽管每个人的注意力都集中在他神奇的双腿如何控球上，但受人爱戴和钦佩的是贝克汉姆这个人。对贝克汉姆身体一个部分的不可抵挡的关注实际上使他获得了尊重，而不是贬低了这个人。同样的，生于法国的华裔大提琴演奏家马友友在大提琴演奏上展示出了他神奇的双手带来的艺术魅力，使得观众屏住呼吸聆听他的琴声，但仍然是马友友这个大提琴演奏家、音乐家、艺术家赢得了观众的喝彩与尊敬。他在音乐演奏中实现的机械般的精准使他的生命更加辉煌，而不是使他低人一等。简言之，什么都无法阻止我们对那些由于他们的身体出众而赢得我们关注的人表示尊敬。

第18节：作为手段的服务并不必然是剥削

作为手段的服务并不必然是剥削

康德主义者主张没有爱的性是错误的，不仅仅因为这样的性与身体（与之相对的是人）的关联，还因为寻求性快感的人把别人的身体当成了工具，因此就是剥削他人并且没有给予对方以尊重。可是，实际上人在所有寻求快乐的活动中可能都是被当作工具的。问题在于：作为一个工具服务于别人的目的有什么错？给其他人带去快乐一定会因为堕落和剥削等必然结果使我们变得只是一件工具吗？进行讨论之前，让我们先把两种对于剥削的原因的不同描述区分清楚：

1. 使某些人作为工具去满足另外一些人的需要、意图、愿望的所有安排都被界定为剥削；

2. 在一种特殊的条件或者情境下，一些人作为工具被雇用或者要求给其他人提供服务，这才是真正的剥削。

如果第一种描述是正确的，那么我们社会中所有形式的生活和经济事务都将被谴责为是剥削。因为在这些事务中，人们都作为工具提供服务，通过出售他们的技术、劳动、创造力或者经验换取他们想要的东西，主要是钱。这个推论是无法被人接受的，因为它会引出一个荒唐的结论：马友友为我们演奏大提琴或者贝克汉姆为我们表演他的球技都是剥削，最终我们发现这个世界上根本就不可能有任何正常的生活。用自己的劳动和技术去交换自己想要的东西，这是人类社会最普遍的活动，没有这种活动生命将无法延续。出于同样的原因，很难理解为什么当一个人与另一个人通过性活动获得快乐的时候就一定会有剥削和堕落。

第二种描述更值得严肃关注。现在，是不是剥削不再看某人是否不得不作为工具为他人的目的服务。可能导致剥削问题的是决定了一个人怎样为另一个人服务的特定条件和情境。就像艾伦. 戈德曼(Alan Goldman) 所说的一样，对正常的性关系而言，最重要的条件有两条：第一，明确参与者都是完全的自由和自愿，没有人被看做只是提供服务的工具；第二，尊重我

们的性伙伴并不是不从他们那里追求快乐，而是承认他们的"主体性"或者"人性"。这就是说，当我们的欲望得到满足时，我们不应该忘记我们的性伙伴也是一个"有着需要和欲望的主体"，他也应该得到满足。因此，我们对性伙伴的义务必然是一种"互惠的义务"，需要明确的是快乐应该是双方的，而不是单方面的。按照戈德曼的观点，这就可以建立把人作为工具而又没有剥削的关系。

第19节：婚姻不是防止我们堕落的唯一尺度

婚姻不是防止我们堕落的唯一尺度

对康德而言，婚姻是使不平等的性关系变得平等的唯一途径，也是清除性关系中剥削因素的唯一途径，这种剥削必然植根于把性伙伴当成工具的性关系中。在婚姻关系中，婚约会使双方都获得"拥有对方整个人的全部权力"，从而使双方"重新获得"因为屈从于对方的性欲而失去的东西。

然而，如果我们同意把别人作为满足我们性欲望的工具并不必然是剥削，以及身体接触和寻求快乐这些性活动的核心因素并不在本质上就是堕落，那就不需要通过婚姻这种途径来拯救我们，使我们免于堕落。我们提出这种主张并不是想破坏婚姻系统的道德价值和实用价值。婚姻作为一种社会习俗对人类具有潜在的价值。尽管如此，还是有必要考虑是不是只有婚内的性行为才不是低劣、堕落的行为。

上述内容只是反对康德对没有爱情和婚姻的性的论述和判断，并没有打算否认基于义务的观点。康德关注于我们把别人当作人来尊重的义务和保护别人免受剥削和堕落的侵害，这一点我们应该好好分享。然而我们不需要同意他认为没结婚就通过性活动互相寻求快乐一定是堕落和缺乏对人格的尊重的观点。

一种对性伦理的合乎情理的描述

正如我们已经讨论过的，保守的性道德观的中心思想就是婚外的性是不道德的。更普遍的性道德认为没有爱的性是不道德的。我们的分析显示，这些立场在哲学意义上都不是合乎情理的。不过并不能由此认为个人的性行为不存在道德问题或者人类的性行为不存在真实的道德约束。恰恰相反，性伦理是个问题，而且是个很重要的问题。这是因为，一方面性行为能带来很有价值的经验，包括人际关系的经验、快乐的经验、生儿育女的经验以及增强自尊心的经验等等；另一方面性行为也可能会增加残忍、欺骗、不公平和自私的行为发生的可能性。这些是道德问题。鉴于性行为本身具有的道德价值，我们关注性

伦理是一件合情合理的事情。

如何建立一种对性伦理的合乎情理的描述以及如何提供道德尺度和原则来对性行为加以判断当然都不是简单问题。对于这两个问题，都不太容易形成一致意见。正如我们前面讨论的内容所显示的，从道德视角来考虑性的问题要求我们思考一些基础的和普遍的概念，像结果、义务、原则、尊重等。要说明基本道德概念与性行为有关又需要我们对人的性行为持有公正的、没有偏见的态度。因此，为了创立对性道德合乎情理的描述，返回到康德的普遍道德原则会有所帮助。康德的普遍道德原则是一个人利用别人是错误的，因为这与尊重他人是不相容的。尽管在前面的讨论中我们已经发现"利用别人"这种说法模糊不清，需要作进一步的说明，但这个概念具有清楚、确定的意义，那就是仅仅把别人当作工具来利用是不道德的。在合乎情理的性道德观中，康德的这个普遍道德原则可以充当重要角色，根据这一原则，在性方面操纵别人可以被判定为道德上应该反对的。

第20节：仅仅把他人当作工具来利用是不道德的

我们可以进一步说明对康德的绝对命令的修正解释怎么样为我们提供更坚实的基础。康德的绝对命令可以这样来理解：对A 而言，仅仅把B 当作一个（实现A 的目的的）工具利用是不道德的。在这一解释中，康德的原则没有排斥A 把B 当作工具利用，而是只有在A 仅仅把B 当作一个工具来利用才是应禁止的，因为这与把B 当作一个人加以尊重不相容。

亲爱的，这是不道德的！

仅仅把他人当作工具来利用是不道德的

普遍来说，人类的关系，特别是性活动，为了符合尊重人的观念，应该基于参与各方的自由和自愿。尊重人使得我们每个人都有必要承认别人的某种正当权利，这就是别人（作为一个有理性的人）依照他们觉得适合的方式掌控自己个人生活的权利。尊重人也使得我们每个人承认其他人的主体性或者人性，并且不把别人仅仅当作一个物体。这与两个条件是符合的：（a）自由和自愿参与；（b）互相承认艾伦. 戈德曼所提出的主体性，即作为合乎情理的性伦理观的必要条件的主体性。

因为尊重个人自由和尊重人性是尊重人这一原则的必要因素，基于这种认识， 可以进一步提出对性伦理合乎情理 的描述将证明对强迫和欺骗的谴责是有

男： 共度良宵怎么样？ 道理的。按照托马斯. 梅普斯 (Thomas 我是单身。 女：他诚实吗？ Mappes) 的观点，强迫和欺骗是对别人 进行性操纵的主要方法。欺骗包括说谎 和隐瞒相关信息，从而干扰理性决策、 妨碍个人自由。

举个常见的例子：约翰意识到珍妮只 有在明确俩人会结婚才同意发生性关系。 约翰并不想与珍妮结婚，可是他为了与珍妮发生性关系对她说想跟她结婚。

强迫包括两种基本形式：运用物理有欺骗时就没有真正的同意力量强迫或者威胁说要伤害对方。两种形式都忽视了别人也是人，把别人当作物体来对待了。如我们已讨论过的，暴力强奸是最明显、最野蛮的性虐待。作为一种强迫的方式，强奸

运用物理力量最强烈地"物化"了受害者。受害者就好像是一个物体一样任由强奸者摆布，没有任何一种出于人的本性的性行为是这样的，这是对受害者人格的暴力侵害。威胁方式的强迫也能用威胁使被害人屈从，从而使其并非自愿地表示同意。威胁伤害既可以是威胁要伤害对方身体，也可以是威胁要损害对方的名誉。在尊重人的原则下，涉及到欺骗和强迫的互相尊重不允许强迫性行为侵犯了自由、损害了人性，因此在道德上是不允许的。

对性伦理合乎情理的描述植根于尊重人这一普遍道德准则，允许我们对为什么在性方面利用别人是不道德的这一问题做出判断。从正面意义上来说，这种性伦理需要自愿的同意和尊重性活动中另一个参与者的人性。从反面意义上来说，这种性伦理需要没有欺骗和强迫，以便在性活动中防止操纵和剥削。

第21节：结论

结论

尊重自由和尊重人性应该是合乎情理的性伦理的两个最低条件。在性活动中，没有自由地同意和缺少对对方主体性的相互认可，仅仅出于自身的理由是无法获得道德许可的。欺骗和强迫是不道德的，应该受到谴责，即使被害者自己表示同意或者获得了性快感的情况下依然如此。无论我们所持的观点是否认为婚外性行为或者没有爱的性行为必然是罪恶的或者错误的，这两个条件都是合乎情理的性伦理的基本成分。

这里需要澄清的是，本讲所讨论的主要是最低道德标准，我们试图探寻什么是道德上允许的和什么是道德上不允许的。需要说明，即使一件事是道德上允许的，也不意味着我们所有人都必须得那么做。更重要的是，当我们决定是否以某种方式行为--比如说进行无爱的性行为--的时候，除了达到道德底线之外，我们还需要考虑这种形式的性行为是不是值得的或者有价值的，并因此从道德上来说是可取的。从这个角度考虑，我们需要弄清楚几个问题，比如"什么样的性关系更能使人满足？"，"人类幸福的本质是什么？"以及"我想成为什么样的人？"。毫无疑问，这些都是有趣并富有挑战的问题。你可以在本书其他相关部分中找到对这些问题的进一步探讨。

第22节：引言

第四讲.什么是真正的朋友？

本讲我们将讨论三个关于友谊的问题：

1．我们应该如何帮助朋友？

2．有可能和坏人交朋友吗？

3．告发朋友是错误的吗？

在讨论第一问题时，我们将比较根据道德准则给予帮助和忠于我们的作为独特个体的朋友这两者之间的价值。对于第二个问题，我们先回顾一下亚里士多德定义的三种友谊。最后，我们将探讨对于一个品行不端的朋友我们该忠实和负责到什么程度，并参照甘地、乔治. 奥威尔(George Orwell) 和孔子的评论。

引言

在我们教育的各个阶段，我们学习的是如何做一个孝子孝女、一个模范公民、一个聪明的消费者和一个负责任的员工。但没有人教给我们友谊的意义和重要性，或者如何成为一个好的朋友。很奇怪，友谊几乎是学校课程中最少被研究和讨论的话题。了解友谊真的那么不重要吗？也许，有一点能解释为什么人们不重视研究友谊，那就是中国人往往认为，友谊的发展前景要么就是偶然的，那么就是注定的。人们普遍认为，友谊是否会结出果实，与我们有多努力或我们是什么样的人无关。我们需要的就是一点运气，要做的就是等着瞧。如果真是这样，我们真没什么好担心的，也没什么好做的。下面，我们考虑一下这三个关于友谊的问题：

在友谊之中，我们究竟忠诚于什么？友谊是否仅仅是表现得友好、乐于帮助他人？

与坏人交朋友是不道德的吗？

告发这样的朋友是错误的吗？

作为对人忠诚的友谊

如果被问到是否知道友谊是什么或者如何交朋友，我想大多数人都会回答知

道。既然我们在人生的某些阶段都交了一些朋友，并在其中付出了努力，我们怎么可能对友谊不甚了解呢？俗话说得好："患难见真情"，说的就是，在你最需要帮助的时候帮你的人就是真朋友。因此友谊很大程度上指的是提供帮助，在任何有需要的时候提供帮助。这就已经很好了！这不可能有错，因为乐于助人一直以来都是好品质。然而，问题在于这是否就抓住了友谊的本质？看看下面这段父子对话：

儿子：爸爸，你怎么有这么多朋友？

父亲：可能在朋友眼中我一直都乐于助人。

儿子：我也乐于助人，也帮助过不少我认为可以当作朋友的人，但结果我没

有几个亲密朋友。

如果友谊仅仅是提供帮助、对朋友有用，我们如何解释为什么这么多友好、乐于助人的人最终没有获得他们应得的那么多朋友？这个困惑的答案在于这些表面上友好的助人之举背后的倾向。不是怀疑这些助人者的真诚，而是要区别以下两种倾向：

我提供帮助，因为大家都说助人是一件善事。

我提供帮助，因为我的朋友在此时需要的正是这样的帮助。

第23节：遵从道德原则还是帮助朋友(1)

遵从道德原则还是帮助朋友

如果我们的助人行动是基于第一种倾向，我们也许是出于真诚和好意，因此会得到道德上的嘉许。无疑这是友好的举动，但值得怀疑的是：这种举动在多大程度上对友谊起作用？问题是，在这种思想背后是一种如激进的女权主义者玛丽莲. 弗里德曼(Marilyn Friedman) 说的"对于抽象道德准则的忠诚"，而不是"对于人的忠诚"。在忠于抽象道德准则的过程中，我们可能尽可能友好并尽我们所能提供帮助（假设这就是大多数道德准则赞同的做法）。但问题是，我们可能是基于一般化的规则去提供帮助，而没有考虑到"特定的场合、特定的人和特定的事"。也就是说，我们也许仅仅是在一些特定的场合、特定的时间中遵从了一些外在的指令（例如，提供帮助），而没有考虑到我们面对的是什么人。而提供帮助者也许仅仅是通过遵守一些公认的道德准则来完成道德行为，而不是真正地帮助某个独特的、对他来说意义重大的人。然而，从接受帮助的一方来看，对方是否是基于对他们提出的实际的需求以及两人之间的独特关系来提供帮助，这一点意义重大。

无疑，接受帮助肯定是令人受益的事。但我认为，我们还是在意自己到底只是众多受益者中的一个，还是被朋友看做是一个特殊的个体。当然，我们不会怨恨那些对所有人都友好的朋友，但我们肯定不会把这样的人看做亲密朋友。在真正的友谊中我们寻求的关注是，正如弗里德曼所说："对于某个独特个体的忠诚。"这种忠诚的特别之处就在于它关注的是个体独特的"需要、渴望、自我认同、历史，以及涉及独特个体的方方面面"。

在忠于一段友谊这个新的信念下，不再是盲目遵从某种教导我们好好做事、好好待人的一般规则。相反，它要求我们把朋友当成拥有独特的背景、兴趣和问题的独特个体来给予独特的关注。表示我们的关心和关注的方法，不只是遵从一般的、机械化的"助人"的原则，我们必须在每个具体的事件中作出做什

么或不做什么的判断，这种判断"基于我们的朋友的特别的需要、兴趣和价值观"。简言之，真正的友谊只有在这样的情况下才能发生：你的朋友根据你是谁、你们共同经历了什么、什么是你的最大利益，来为你做事，而不是仅仅遵守一般道德原则。根据这种理解，有两点对于"忠于人"是很重要的：

第一，人与人的关系要想发展并最终转化成真正的友谊，我们到底多慷慨、多友善其实不是那么重要，重要的是我们了解对方多少、在多大程度上欣赏（虽然不是共享）对方的价值观和兴趣。如果没有一定的了解和欣赏，我们如何能针对一个独特的人来行动或表示关心呢？与朋友相处，重要的不是你是否能借给他钱或帮他通过考试，而是你是否愿意认真倾听并理解和欣赏他的职业发展、价值观、生活方式。

第二，给朋友提供利益或帮助并不是我们关心朋友的最好的方式。支持和帮助，尤其是金钱方面的，如果时机不当，可能会损害友谊。即使我们非常在乎朋友，也不是对所有的朋友在所有的情况下都该同样地行事，该做什么不该做什么还是要取决于某个朋友的独特的需要、价值观和目标。也许大多数时候，我们及时的帮助会得到朋友的感激并有利于友谊发展。然而，我们的热心也可能在某些时候让人难以接受甚至被看成是一种居高临下的施舍。真正的友谊，或者对一个人真正的忠诚要求我们判断何时该借他钱，何时该不予理睬；何时帮他成功，何时看着他跌倒；何时为他牺牲，何时放手不管。

第24节：遵从道德原则还是帮助朋友(2)

高尔顿和拉弗尔斯顿的例子

在乔治. 奥威尔不太出名的一本小说《让叶兰飞舞》(Keep the Aspidistra Flying)* 中，描述了高尔顿和拉弗尔斯顿的一段艰辛的友谊。故事的背景是20 世纪30 年代的英国。高尔顿是一个有些文学天才的年轻人，他本可以轻松地得到

* 1997 年拍成电影，电影的名字被译为《人望低处》。--译者注

一家广告公司的很好的职位。但他把自己看做是一个高贵的诗人而非一般的广告人。所以他辞掉了广告公司的工作，开始了清贫的生活，在一家二手商品店当店员（每月只有两英镑工资）。原因是：他要发动一场针对金钱的战争，要远离资本主义的拜金主义生活。最后他发现以这点收入不足以维持他过体面的生活。当高尔顿为自己那贫民区的房租发愁时，拉弗尔斯顿正舒适地住在位于丽根公园附近的四室公寓中。

高尔顿最大的问题是他英勇的"选择"：那个每月两英镑的工作既没有给他 带来尊严也没有让他成为英雄，而拉弗尔斯顿的问题是他的800 英镑年金给他带 来了耻辱，因为这对于一个想成为"无产阶级一员"的他来说太多了。尽管二人 的地位、财富相差悬殊，他们却成了好朋友（至少在小说的前半部是如此），因 为他们有两点共鸣：对文学的热爱和对资本主义的不满。

很明显高尔顿这个人很难相处，如果你是他的朋友的话，就更难跟他相处了。 然而，拉弗尔斯顿与高尔顿"保持"了很好的友谊。有一次他帮高尔顿找了一份 工作。但他不是遵循助人和友善的抽象的道德原则，他也从未把他认为"好"的 东西强加给高尔顿。更重要的是，他知道高尔顿要的是什么并尊重他的选择。奥 威尔这样描写二人的关系：

他（高尔顿）找拉弗尔斯顿并请求帮助。他说他需要一份工作，不是"好的"工作，而是一份能维持肉体的生存而不至于吞噬了灵魂的工作。拉弗尔斯顿对他的请求完全明白。关于"一份

工作"和"一份好工作"的差别也无需再多解释了……(拉弗尔斯顿) 总能站在别人的立场上去思考。*

奥威尔是对的，他说拉弗尔斯顿最可贵之处就在于他从未把他认为是体面 的、舒适的生活方式强加给高尔顿或以此来帮助他。在维系这段精神平等、物质 不平等的脆弱的友谊中，拉弗尔斯顿很成功（最初是如此），因为他能够根据高 尔顿的独特的需要和价值以某种微妙的、独特的方式提供帮助。

除了花费心思帮高尔顿找一份"工作但非好工作"之外，拉弗尔斯顿还在很 多方面很细心以免伤到高尔顿的自尊。他们见面时从不去餐馆也不一起用餐，因 为任何涉及钱的活动都可能对高尔顿是一种羞辱。所以他们要么就是在大街上、 要么就是在酒馆里见面，因为只有在那里"高尔顿才感觉和拉弗尔斯顿是平等 的"。即使在酒馆，高尔顿也不会允许拉弗尔斯顿请他喝一杯，因为他们都知道 他们的友谊，只有在"高尔顿认为自己付了他该付的那一份"时才成为可能。

我认为，高尔顿和拉弗尔斯顿之间脆弱的友谊很好地说明了要"对一个人忠诚"是要有所付出的。要想维持和发展友谊，我们需要的不仅仅是慷慨和热心。我们必须忠于并关心那个作为"独特的个体"的朋友（如高尔顿），这个独特的个体拥有独特的历史、需要、价值观和目标。通过这个故事我们看出，与简单地遵从一般道德原则不同，有时候很难对某个真正的独特的个体忠诚的原因是，它需要更多的敏感、耐心、谨慎思考和良好判断。有人可能会说，也许高尔顿是个难伺候的家伙，因此他与拉弗尔斯顿相处才显得格外累心。的确如此。但无论怎么说，如果我们不去关心朋友的一些需要，不去适应彼此不同的价值观，不去容忍一些不合理的要求，就不会产生真正的依恋关系和亲密联系，而这正是真正的友谊不可或缺的部分。

第25节：与坏人的友谊

拉弗尔斯顿高尔顿

他们真能成为好朋友吗？

与坏人的友谊

对于友谊的精髓之一"对人忠诚"就讨论到这里。现在看看第二个问题：我们该如何看待和评价与坏人的友谊，以及坏人与坏人之间的友谊？为方便理解，这里所说的坏人指具有以下一种或几种行为倾向的人：重利轻义，无视道德，屈从于本能，把他人完全当作工具，易行恶不易行善。

让我们再次以父子的对话作为开始：

父亲：友谊不只是忠诚于那个独特的个体，它必须是一种长期的、在任何情况下都存在的忠诚。

儿子：那是什么意思？

父亲：这么说吧，我年轻的时候，有一首流行歌曲叫《那就是朋友》，演唱者是美国歌手狄昂. 华薇克(Dionne Warwick)，有一段歌词是这么写的：

不断微笑，不断闪光你知道你永远可以依靠我，确定无疑

这就是朋友

无论顺境逆境

我永远支持你……

儿子："我同意朋友什么时候都是朋友，即使是在"逆境中"。我的问题是：要是他们正在变坏或者已经变坏了呢？我们是否还要"永远支持他们"？"

儿子很明显被以下两个问题困扰：

1. 对于友谊的分类：好人与坏人之间、坏人与坏人之间能建立真正的友谊吗？

2. 对于友谊的道德价值：我们是否应该忠于一个坏人朋友？先看第一个问题。

不同类型的友谊

第一个问题涉及对友谊的分类这个概念问题。这是一个永恒的问题，早在亚里士多德的《伦理学》中就有所讨论。书中

把友谊分成三类：

1. 为寻求快乐的友谊。

2. 为寻求实用的友谊。

3. 为了朋友本身的友谊。

根据这个分类，亚里士多德认为坏人之间也可以建立前两种友谊："快乐的和实用的友谊，好人和坏人之间也可以基于此建立友谊。"不要误以为亚里士多德很包容或认可好人和坏人、坏人和坏人之间的友谊。一方面，他的确给了他们"友谊"这个美名，但另一方面，他也谴责了这种关系是有条件的、不稳定的，是来自于快乐或实用的。这里有两个论点：第一，坏人只有为了快乐或实际利益才能够爱或关心别人；第二，任何基于快乐或实用的友谊注定是偶然的、工具性的、不稳定的。也就是说，一方面承认坏人与坏人（好人与坏人）之间的爱与关爱可以用"友谊"来指代；另一方面，亚里士多德其实不愿意赋予这类友谊什么道德价值，因为一旦预期中的快乐或利益无法实现，友谊很容易破碎。

我们很容易认同亚里士多德的观点，即基于功利目的的友谊没有道德价值。事实上，这类友谊在现代社会根本称不上"友谊"，现代社会的人们普遍认为，对于某个个体的独特价值观和兴趣的忠诚才称得上友谊。对于这些最终基于利益的关系，我们不如称之为"伙伴关系"、"合作关系"或"雇佣关系"，而非友谊。这只是用词上的问题，不会引起太大争议。亚里士多德说不定还会同意我们（不把这类关系称作友谊），因为他对基于快乐或实用的友谊都不看好。

第26节：对某些人坏却对另一些人好？(1)

至此，我想大家都猜出了第二个论点，那就是，基于快乐或实用的关系（不管是否称作"友谊"）没什么道德价值。但亚里士多德的第一个论点，即坏人只可能建立基于快乐或实用的友谊，还有待商榷。我们将看到还有其他的可能性。重要的是，如果好人和坏人、坏人和坏人之间的关系不仅仅是基于快乐或功利，那么，就不能排除这里有真正的、高贵的友谊的可能性。

对某些人坏却对另一些人好？

对于同意亚里士多德的人来说，他们可能会认为完全有理由有必要对于"屈从于本能"采取坚决反对的态度。这几乎是普遍的规则：这样的人的动机说好听了是"工具性的"，说不好听就是"邪恶"。更重要的是，他们倾向于认为恶性（美德）是纯粹的。恶人的恶性不只限于他们生活的某一方面。相反，恶人的所作所为具有一致性，他们的恶性贯穿于他们所从事的各种各样的活动。如果一个人贪婪、不顾及别人、不负责任，他在父亲、邻居、网球俱乐部会员、同事、学生、立法者等任何角色中，都会如此行事。这种观点认为，如果你是个恶人，不管你恰巧承担何种角色，你都会是个恶人。

上述说法肯定是一种可能。但是否必然是这样？是否还有这样的可能：一个人在生活的某些领域是坏人，在其他领域不是？是否有可能某个人在某个角色上卑鄙、肆无忌惮，在其他的方面却表现出美德？根据劳伦斯. 布卢姆(Lawrence Blum) 的观点，这个问题就是："人类是否能够实现道德的专门化、分隔化和不一致？"也就是说，我们在不同的角色、生活的不同领域中，是否有选择地有时表现得好有时表现得坏？有人也许会说，这种分隔化的做法乃是一种更大的恶性，在此我们就不做讨论了。现在要关注的是：人们在不同的角色和活动中、在不同的道德领域中，是否会真诚地、自由地做出不同的反应？

事实上，只要纵观我们这个客观世界的运行就会发现，坏人做好事（或相反）也是一个规律而不是特例。原因之一就

是，在任何的合作活动或集体生活中都存在着"一种固有的、天生的道德"。这对于一个绅士群体和一个犯罪团体同样适用。如果一个犯罪团体要生存、继续其不法生意，他们也需要一些圈子内外的人，能够对他们讲真话、关心他们的利益、真正地尊重他们本人，最重要的是，能够值得他们信任。这里的逻辑很简单：如果他们要与某一伙人开战，他们就不能把所有人都变成敌人。如果他们作为一个集体要想做成什么事，无论好事坏事，其中必须有一些友谊--忠诚、依恋、奉献和互相支持--这些都发生在成员之间。

而且，即使是最恐怖的"教父"，也想有一个私人生活--在他做全职坏人的同时也有一部分生活。因为没人会一天工作24 小时，无论这些邪恶的生意多么赚钱；即使是最可恶的黑社会成员也不想一周七天被人恨。相反，他也想要一个真正爱他的家庭，一个纯粹出于兴趣与他下棋的人，一个既不恨他也不怕他的厨师，甚至还有一条会欢迎他的狗。总的来说，只要一个坏人过的是包含多个领域的生活，认为自己可以承担不止一个角色，他们就会对少数人忠诚，并把他们当作真正的朋友来关心。

第27节：对某些人坏却对另一些人好？(2)

但是，有两点需要注意：第一，上述讨论不是为了证明坏人为了生存或成功假装出美德（虽然也可能确实如此）。问题是由于他们生存下来并成功了，使我们推测他们之间肯定有一些关心和关爱。第二，不要误以为我要浪漫地看待坏人或者赞美邪恶组织，我只是想证明即使是目标邪恶的生活，这其中也可能有一些良好的道德情操。

对于坏人朋友的忠诚忠诚在多大程度上与道德相关？

第二个问题是标准问题，即我们应该给予我们的朋友多大的忠诚。对朋友忠诚是理所当然的，但对于坏人朋友的忠诚却往往遭到质疑。最多的担心就是我们对做坏事的朋友忠诚，这与我们其他的道德义务相冲突，比如做一个负责的公民；甚至，我们自己还可能成为同谋。这就是甘地的观点。乔治.奥威尔认为"亲密的友谊是危险的，因为朋友之间是互动的，对朋友的忠诚可能导致一个人做坏事"。我相信大多数人都面对过这种两难：一方面是对朋友忠诚，一方面是伤害其他人。例如，小学时我们就常常陷于这种两难：是隐瞒朋友抄作业的行为呢，还是报告给老师。当我们长大后，这样的两难可能变成了在"借钱给一个放纵的朋友"和"对家庭的义务"之间的抉择。

奥威尔可能会同意甘地，认为对朋友的忠诚可能是危险的，但他并不认为这就是不可取的。他的观点是任何亲密关系，包括友谊，都不是绝无风险的，而我们为了友谊而付出些代价也不乏理智。他无意于淡化对坏人朋友忠诚的危险性，他只是认为："做人的根本就是不追求完美，人们有时愿意为了忠诚的缘故而卷入罪恶，不要苛刻到消除了友情的可能性，人要做好准备被生活打败、摧毁，这正是我们坚持爱同类的代价。"

他说得很对，在人们要做到法律上、政治上、道德上都完美和正确的世界上，也许根本就不可能存在特别的、亲密的人与人的关系。如果一个人对于朋友的特别关怀总是让步于一般规则和集体利益，那么友谊的重要组成部分：依恋和联结，也就不可能建立。但有一点应该明确：忠诚不应该成为违法或损

害社会公正的借口。奥威尔的意思是我们在与他人的依恋和联结关系中产生的某些义务可能与遵守公正的、非个人的法律或道德原则的某些义务相冲突。

奥威尔的伟大之处并不在于他告诉我们在这种冲突中哪种义务应该优先。他的贡献首先在于揭示出忠诚和公正之间不可避免的冲突，其次在于质疑那种追求完美的道德、法律行为，绝对遵从公正原则的生活。在奥威尔看来，甘地给我们的启示是：一个绝对孤立的，不受罪恶、邪恶、偏见污染的生活也许是道德上的典范，甚至是圣人的一生，但未必是普通人的良好榜样。

第28节：对某些人坏却对另一些人好？(3)

有人可能会承认，如果忠诚涉及的隐瞒真相或说谎仅仅涉及抄作业、逃学等，那也没什么。假如这个朋友真是个坏人，我们要帮他隐瞒的是真正的罪行，又会怎样？让我们看看《论语》中的经典例子：

叶公语孔子曰："吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。"

孔子曰："吾党之直者异于是：父为子隐，子为父隐，直在其中矣。"

虽然这是一则关于父子的故事，这里面的矛盾也适用于朋友之间。如果是我们的朋友偷了那只羊，我们也可能问同样的问题：我们该告发他吗，该举报他的罪行、出示证据吗？如果我们替他隐瞒罪行、藏匿他、帮他作伪证，那我们会成为同谋吗？我们能否既对朋友忠诚，又不侵犯社会秩序和社会公正？

反对为朋友掩盖罪行的人有两个理由：

1. 对坏人朋友忠诚等于是掩盖罪行助长犯罪。

2. 我们都有减少罪行、伸张正义的道德义务。

让我们仔细看看为坏朋友掩饰 父为子隐，子为父隐。

罪行是否应受这样的批评。 没有， 第一，对于一个犯罪的朋友， 长官。 我们对他忠诚的方式有很多，不是 所有的都等同于同谋。为一个偷了 羊的朋友掩饰罪行，我们做的仅仅 通缉令 是不揭露他、没有捉住他，但这绝 不代表着我们就赞同了他的罪行或 儿子 父亲 者故意为他洗脱罪名。当然了， 我 们没有尽最大努力将他绳之以法， 这一点是应该批评的，但这与协助他犯罪是两回事。简言之，协助犯罪是一回事，不揭露罪行又是另一回事。

然而，有人可能会说，不揭露、不举证，要么导致罪行持续的时间更长，要么产生更多的罪行。羊主对于羊的所有权直到罪犯被抓之前一直都在受到侵犯。如果为罪犯掩饰罪行，我们可能不可避免地助长了这个罪犯朋友在未来可能对其他潜在受害者造成伤害。这种说法不无道理。但我们要区别人们的行动（或不行动）所

故意造成的后果，和可能的后果。为朋友掩饰罪行，我们可能很清楚我们将造成的 潜在伤害，也就是说，我们不揭露罪行所造成的可能的后果。然而，我们绝不是故 意要造成伤害的。我们掩饰罪行的原因也不是我们和他有着同样的伤害他人的意 图。相反，我们也许仅仅是念旧情，或者还人情，或者仅仅是不辜负朋友对我们的 信任。因此，在对我们对于一个坏人朋友的忠诚作出道德判断时，不仅要考虑结果，

而且要考虑我们的动机和意图。结果固然重要，但只是伴随着我们行动而来的结果（即使我们事先知道）和我们故意造成的结果，二者还是有区别的。 即使上述区分是有效的，还是会有人反对：即便我们不是故意伤害他人，如 果我们本来有机会阻止又没有阻止，我们还是要负责任。这就引出了前面的第二 个论点：我们都有减少罪行、伸张正义的道德义务。作为一条普遍原则，似乎任 何有能力、有足够"情报"抓住罪犯的人都有义务这么做。作为知道罪犯下落的 朋友，他最应该履行道德义务，伸张正义。但问题正在于此：作为罪犯最为亲密、 最为信任的朋友，他捉捕罪犯的义务是更强了还是更弱了呢？

第29节：对某些人坏却对另一些人好？(4)

不管这个问题如何回答，我们都不能说为朋友掩饰罪行就是唯一能做的好 事。我们只是在讨论，我们作为朋友，是否具有同等的作为法律执行人和独立见 证人所具有的义务？我认为完全有理由强调警察和朋友在这里的分工，警察无疑 具有更大的责任来完成这件事。这不是鼓励打着忠诚或友谊的旗号藏私心、作伪 证。如此分工的重要之处在于使人们不至于因同时扮演"犯罪调查人"和"关怀 的朋友"这两个角色而疲惫不堪。而如果我们可以同一时间只专注一种角色，我 们会做得很好。尤其是当我们都认同，拥有良好的人际关系是我们良好生活不可 或缺的部分，拥有一个可以在任何情况下信任、可以支持我们爱我们的父母的朋 友，这是最重要的。可是如果我们同时又承担起另一种义务，去侦查、监视、举 报任何一个与我们有亲密关系的人所做的不法或异常的行为，我们又如何培养那 些必不可少的信任和关怀呢？假如我们知道我们身边的任何有亲密关系的人都具 有和警察一样的责任，我们还会与他人分享任何事吗？

同样地，不要误以为这是在鼓励人们在任何做错事的时候去他们所爱的人那 里寻求保护。我想这肯定不是孔子的意思。他的意思也许可以这样理解： 为一个作恶的朋友掩饰罪行不代表我们愿意扭曲事实，或坚持我们的朋友做的是对的。

如果我们看着执法人员把我们的朋友绳之以法，给予惩罚，我们可能不会感到那么不安。我们祈求的唯一一件事就是，作为他的朋友，如果没有特殊理由的话，我们不用

首先扮演执法者的角色，不用辜负朋友给我们的信任，而是能够给予他应给予的关爱。

总之，我们强调忠诚（哪怕是对坏人朋友的忠诚）不代表我们可以忽视秩序和正义。首先，我们要相信总有其他的人更有能力、更加公允，可以来执行这个任务。更重要的是，为了过属于我们自己的生活并发展独特的关系，我们需要一点空间，在这里，我们的选择、价值观、朋友不至于遭到一些诸如预防犯罪或个人品德的完美等道德目的的破坏。

什么情况下有理由告发朋友？

在最后一部分，我们申明了我们出于忠诚和信任而对一个坏的朋友负责任，这种责任不亚于（如果不是强于）我们作为模范公民帮助执法的责任。确定的结论是，我们没有绝对的协助执法的责任，例如，告发一个朋友。但这也不是说帮朋友掩盖罪行就是我们严格的责任。更重要的是，朋友之间的忠诚和信任只是为掩盖朋友的罪行提供了一个可能的理由而非绝对的、全面的许可。

在至少三种情况中，为朋友掩饰罪行看起来并不合理。在某些情况下，告发他们并不一定就是不忠诚，它们是：

第30节：对某些人坏却对另一些人好？(5)

1. 当为朋友掩饰罪行有损于自身的正直时：如果我们的朋友谋划的危害来得很紧急以至于执法者没时间也没有主动权去阻止，我们的沉默就等于是协助犯罪。例如，假如只有你知道你的朋友在一个火车站放了一枚炸弹，还有30 分钟就要爆炸了，你是唯一可以做点什么的人。你有首要的责任来阻止它，即使这意味着你的朋友要被捕并协助解除炸弹。你不能再为自己辩解说，是执法人而不是你有义务阻止这件事。如果你没能通知官方或未能与他们合作，你就很接近同谋了。这不是说我们要把法律义务和社会公德放在对朋友的道德义务之前。不管法律怎么说，这个例子告诉我们的是：我们对朋友的忠诚也要有个限度，超过这个限度我们就不再有义务支持他们了。朋友之间忠诚的限度就是：它不能使我们和朋友的邪恶做法同谋，或者使我们协助（虽然是消极地）朋友做坏事。我们拒绝做同谋并不能算作对朋友的不忠。我们珍视朋友之间的忠诚和信任，哪怕有时会违背法律或社会道德，那是因为这份忠诚和信任是我们个人正直和自我认同的必要组成部分。那也就意味着，对朋友的忠诚和信任不应该超过这样一个界限，即我们的所作所为（不管是否违法）损害了我们的正直和自我认同。简言之，我们有理由期待、有义务维护我们关于道德的自我认同感。

2. 当为朋友掩饰罪行会有悖于我们对无辜受害者的责任时：如果上述论证看起来太以自我为中心，那还有一种情境我们不应该掩饰朋友的罪行，并且是出于对他人的考虑。举一个类似的例子，假设你的朋友在火车站放了一枚炸弹，这次

你不是唯一知情者，警察也知道，并且一直在监视你朋友的举动，你早就知道你的朋友的计划不那么容易实现。尽管如此，你还是有理由做点什么，例如告发你的朋友，以确保炸弹不会真的爆炸。在这样一个要付出高代价的情境中，即受害者都是无辜的，而且后果是灾难性的、不可挽回的，我们对人性的义务，对同类的责任足以使我们放下对某个朋友的信任和亲

密关系。这里不是说法律义务，不管是主动的还是被动的，应该永远高于对亲密朋友的义务；或者在法律和国家面前做一个模范公民比做一个朋友的角色或一段关系要重要。关键是作为一个认识到友谊的真正价值的人，我们也应该知道除了友谊我们还有别的责任，不应该不惜一切代价维护友谊，应该有能力判断在某个情境下我们对朋友的忠诚是否应该让位于对同类的责任。这个炸弹情景告诉我们的不是所有的事都应该让位于功利性的对人命和财产的加合计算，而是这样一个人类困境：我们忠诚于朋友这种具有内在价值的道德永远都会与另一种道德相冲突，即对同类的道德义务。

第31节：结论

3. 当替朋友掩饰罪行有悖于朋友本人的最佳利益时：在这第三种情境中，我们告发朋友不是害他，也不是不再把他们当朋友对待了；相反，我们把他交给警察是因为不想看着他变得更糟或者走一条不归路。严格地讲，这不是背叛，因为这其中的动机是为了朋友的最佳利益。我们甚至可以说，在友谊之中我们忠于的是朋友真正的利益而不是表面上的利益和朋友做出的鲁莽选择。作为朋友，我们保护他不受永久的惩罚，而不是保证他不受暂时的惩罚。比如在电影《美国往事》

（Once upon a Time in Americ ）里，"面条"竭力告发他的匪徒朋友麦克斯，让他被关进监狱以阻止他参与那疯狂的、自杀性的抢劫银行的勾当。"面条"一定认为，任由他的朋友做他想做的（更不用说帮助他）并不是真的为他好。作为一个朋友，他的首要责任是阻止他的朋友进行毁灭性的活动，而不是盲目地赞同他想做的任何事。

作为本讲的结束，我们强调两点。第一，我们要留有（道德）余地，使我们与朋友的关系(不管是好人朋友还是坏人朋友) 不至于持续地受到法律和道德训诫的干扰。第二，我们要意识到，在这个受保护的余地内，不是我们为朋友所做的一切都在道德上说得过去，在某些情况下我们甚至有义务告发他们。但我们必须确定，这样做不是为了个人所得或盲目地遵从原则，而是出于积极的道德义务，或是出于对自己的良心、对同类、对朋友的最终利益负责。

结论

要建立真正的友谊需要花费时间甚至代价，因为它要求我们不仅要真心地帮

助对方，还要考虑到某个特定朋友的特定需要、喜好、价值观。如果友谊很难维持，那可能是由于我们对于朋友的特殊的责任（尤其当与法律冲突时），有悖于我们其他同样重要的道德义务（如果不是更重要的话），例如道德执行者、公民或真正的朋友。只要我们还是社会性的人，我们就不可避免地要

面对这样的两难，一方面要珍视唯有友谊才能提供的亲密、联结、依恋、关爱、信任和忠诚；另一方面，有时我们又不得不为了良心或者公民义务而放弃甚至摧毁这些最为宝贵的东西。

第32节：印象的颠覆

第五讲.吃肉有什么不对？

如果你在香港街头问路人吃肉有什么不对，对方可能会瞠目结舌。人们很难想象，如果不是佛教徒，一个人为什么要做一个素食主义者。

对于香港人来说，饮食方面的享受可能是他们日常生活中最为重要的一部分。对于一个香港本地人来说，没有包括如家畜、家禽或海产品等肉类的饭菜可能不会被认为是美味可口的，而一些大胆的食客还会寻求各种奇珍异味，从鲸鱼到蝎子。在香港这个人们如此习惯于吃肉的地域，对人们是否应该吃肉、食用其他动物是否道德这一问题提出疑问是一个艰巨的任务。但是流行从来不应该是一件事正当的理由，因为一个流行的观念可能是错误的或被误解的。本讲的目的在于说明如何从道德方面思考，以及怎样将道德观念应用于我们身边的某些事情，例如吃肉。

印象的颠覆

当吃肉在我们的社会中作为一件如此平常的事情，大体上它就不再是一个现象。相反地，我们有过各种不同形式的关于吃肉的印象；对我们来说，在一般的印象中肉类是颜色鲜艳、美味、营养并且易得的。

这种印象进入讨论的原因是它们并不像看起来那样无辜和正常：我们餐桌上

"美丽的"火腿只是我们整个吃肉习惯所带来的东西中的微小的一部分。问题在于那是一个非常靠不住的印象。要了解为何会如此，我们需要关注火腿来自哪里。对于一个普通的香港市民而言，最直接的答案是火腿来自超市。事实是，我们所能接触到的肉类产品中被整洁包装过的比例正在增长，这一事实削弱了我们这样的认知：在那些提供鲜肉和血产品的动物，比如猪或鸡，变成我们的食物之前，它们还需要被养殖、屠宰和处理。

此外，一个香港市民还可能有这样的印象，肉类产品的包

装上画着"快乐的"动物。对这种印象的毫无怀疑的认同能够越过我们的理性判断，在这个意义上，频繁接触这样的图像是危险的。只需片刻的思考就会使一个人意识到，相信作为食物被饲养的动物如所描绘的那样快乐是荒谬的。因为，被饲养在笼子里的动物失去了它们的自由，而且很容易被提前杀掉。

第33节：真相：动物们的痛苦

真相：动物们的痛苦

可以理解，肉类和动物产品的生产者不想让消费者知晓这一产业中那些令人不愉快的方面。但真相是在当今的社会中，作为食品或为了其他的目的而进行的动物养殖已经造成了数以百万计的动物的巨大痛苦。

由于对动物产品如肉、蛋、奶的巨大需求，出于经济目的的动物养殖不再是小规模地在农场里进行。举一个养鸡场的例子：为了把大规模养鸡的成本最小化，大量的鸡被塞进封闭的多层笼子。在这种环境下，一只鸡在短暂的一生中，想要在户外自由地活动是不可能的。笼子里拥挤的情况同样使得一只鸡一生连充分地舒展一次翅膀都不可能。

因为鸡是一种对其生活环境十分敏感的动物，这种恶劣的生存条件明显地给它们造成了伤害，如彼此间的暴力甚至同类相食之类的异常行为，在它们当中已经不再罕见。

不必关注更多的细节，需要指出的是，其他动物，如猪、牛、羊的命运并不比鸡更好。比如猪和牛被限制在狭小的空间之中，从没有自由活动的机会。在大量案例中，当动物们要被屠宰时，它们必须忍受巨大的痛苦。例如，因为人的疏忽等原因，很多动物被丢下直至痛苦而缓慢地死去。

动物能够感受到痛苦，这是毫无疑问的，特别是"较高等的"动物，如哺乳动物和鸟类。而对那些具有更高智力的动物（比如猪），它们被运送到屠宰场时所受的外伤带给它的痛苦很可能伴随着关于恐惧的体验，这一点也是可以设想的。

一些人相信有动物遭受痛苦并不是一个严重的道德问题，而这仅仅因为它们是动物。这种观点可以被称为"物种主义"，因为所有动物的福利或痛苦的道德地位都被否认，然而人类作为一个物种，其福利和痛苦则被视为具有道德上的重要性。尽管有大量的人持有物种主义观点，它依然缺乏合乎理性的理由。道德的观点应当是一种公正的观点，这意味着不同个体生命的福利和利益都应具有相等的道德意义。道德观点的公正性和我

们的直觉是相协调的：我们发现，因为一个人具有不同肤色或不同宗教信仰而对其加以歧视和剥削是不道德的。如果我们认可人的被剥削、痛苦和死亡是严肃的道德问题，那么我们也应严肃地将动物的痛苦与道德相联系。这一或许并非对每个人都有说服力的论断，将在下文做出进一步解释。稍后，可能的反对理由将会得到检验。

第34节：一个思想实验

一个思想实验

事实似乎是，大量的动物正在为了人类能够享用它们的肉而遭受痛苦。现在，我们需要解决这样一个问题：为什么这些动物遭受痛苦是道德的？我们可以先通过做一个思想实验来继续我们的探究。

想象一个同样的世界，只不过在那里我们周围有一些吸血鬼。这些吸血鬼与人类完全相同：它们能够参加一切人类活动，从谈话到看戏。人类与吸血鬼的主要不同之处有两个：首先，在每个方面它们都远比人类更聪明、更强大；其次，它们有一个特别的习惯--喝人血。

余下的事情是容易想见的。那些吸血鬼比人类更优越，意味着我们人类将会是它们规则下的臣民，同时我们没有任何机会逃离它们。为了满足它们对于人类血液的欲望，吸血鬼需要保留相当大数量的人类（它们不能够一次杀掉所有人类，因为这意味着不再有人类血液存留）。所以，很多人被饲养起来，但是他们不知道自己什么时候会被取血。自然地，这样的命运将会使人类产生巨大的悲哀和痛苦。

血液饮品逐渐变成一种产业。就像恐怖电影中一样，被吸血鬼吸干全身血液是一件触目惊心的事。这里，为了达成我们的目的，让我们简单地假设一个人过后将会死亡（以避免类似僵尸一类的麻烦）。我们可能会问为什么吸血鬼嗜好我们的血液，而这个答案是口味问题：人类血液对他们而言味道很好。而必须指出的是（再次为了我们的目的），没有人类血液，吸血鬼同样可以生存。但是现实是吸血鬼继续饲养人类并将其视为一种"饮料"。

可以预想，吸血鬼的这种行为会使读者感到愤慨，或许会认为他们的行为在道德上是不对的，因为似乎没有什么理由可以证明这种行为是正当的：只不过为了满足一种无关紧要的食欲，却造成人类如此大的痛苦。如果这样的反应是可被预期的，那么是时候把这个思想实验的明确意图揭示出来了：以上

所描述的吸血鬼与人类的关系，与现实中人类与动物之间的关系，在原则上是没有区别的。

吃肉：对还是错？"我没有自己动手杀害动物，我怎么错了？"

论点：人们只应为那些自己做的事情负道德责任。现在一个人只是吃肉，并没有什么错。如果这里有什么事情是错的，那应该是杀掉动物做食物的行为是错的。

相反的论点：人们应当对其行为的间接然而可预见的结果负有道德责任。每天都有大量动物被屠宰，这仅仅是由于有对肉类的巨大需求。因此，说吃肉导致了大量动物的痛苦是有意义的，所以它有着道德上的重要性。

"我们不能被饿死！"

论点：如果为了得到动物的肉而杀掉它们是错的，我们就应该停止吃肉，那我们将会被饿死。既然我们不应当被饿死，那么吃肉就没有什么不对。相反的论点：就像例子里那些吸血鬼并不依赖人血而生存一样，人类不吃肉同样可以存活。那些来自不同文化的素食主义者同吃肉者一样健康，这一事实清楚地证明了这一点。

"蔬菜也是生命，它们也能感受到痛苦。"

论点：尽管人类成为素食主义者是可行的，考虑这一选择的道德含义也是必须的。一些人认为，像动物一样，植物也能够感受到痛苦。植物能够感受痛苦，因此食用植物同样是错的。即使植物不能感受痛苦，它们也仍然是生命，所以它们也不应被杀死。既然成为素食主义者同样存在可能的道德问题，吃肉就不是错的。

这一论点牵涉到一些更复杂的问题，因此将它们分别加以考虑：

1. 植物能够感受到痛苦吗？植物能够感到痛的信念似乎关联到一些幻想。痛感的前提是神经系统。或者说，没有神经的存在，感觉到痛是不可能的。这就是为什么剪头发的时候不会带来痛感，因为在人的头发里没有活性神经细胞。既然植物没有与能够感受到痛的动物相类似的神经系统，植物能感受痛苦

这个说法就是不可能的。在这里，相信植物可以有痛感的人会反驳说，作为人类，我们永远不可能知道做一株植物是什么样的，所以我们也没有办法分辨植物是否确实能够感受到痛苦。这种回答等价于这一观点：对痛苦的感觉（或无感觉）的归因永远是不确定的，除非这种归因基于当事人的亲身感受。不过，这种反驳是难以得到一致认同的。其原因在于：如果我们无法确知植物是否有痛感是事实，那么要确知其他人是否在痛苦之中将是同等困难的。我们能够辨别何时他人感到痛苦这一事实，暗示了对于痛苦的感觉并不那么神秘。

2. 植物的生命重要吗？本讲的主旨意在阐明，既然吃肉导致了动物的并非必然的痛苦，那么吃肉在道德上就是错误的。迄今为止，尚未有观点认为植物的生命不重要。即使植物生命并未被视为不重要，人类应该食用植物性食物而非动物性食物的观点也将通过接下来的讨论得到证明。既然人类需要从其他形式的生命（主要是动植物）中获取食物来延续生命，那么做出选择就是不可避免的。因此，我们可以说选择植物生命而非动物生命（如猪和鸡）在道德上更可接受，因为杀死植物所带来的痛苦小于杀死动物。

第35节：所有动物都能感受到痛苦吗？(1)

3. 如果素食主义被证明并非一个道德上理想的选择，会怎么样呢？一个持支持食肉观点的人可能会提出，既然素食主义在实践上也并非在道德上完美，那么食肉就不是错误的。但是这种推理是错误的：如果素食主义有道德上的缺陷，而食肉也有道德上的缺陷，那么可推出的合理的结论是素食主义和肉食主义在道德上都是不可容许的。就像在其他的情况下一样，"两件错误的事情中无法选择出正确者"。所以，如果吃肉应该被证明其道德合理性，就必须证明吃肉本身在道德意义上是可允许的。

"动物吃动物。"

论点：野生动物互相捕食。如果它们这样做，对我们来说吃它们就是可容许的。

相反的论点：为什么人类应该模仿野生状态下动物的行为？这一点远非显而易见。正如以上所指出的，反对吃肉是基于一个有关不必要的痛苦的道德观点。那些动物不能进行道德思考，对于我们自己的道德论证没有任何影响。

"动物缺乏智力和教养。"

论点：动物不能思考，它们甚至不能说话。相比之下，人类却能够进行多种复杂活动。因此，食用动物没有错。

相反的论点：动物的智力水平和成就在很多方面都无法与人类相比，然而，这是否应该在我们对待动物的方式上产生影响并非一件简单的事。或许我们中的大多数确实会更多地照顾那些有智力和自我意识的动物，即像我们一样将自己视为会占有过去、现在及未来的生物。尽管智力、复杂性和自我意识在我们对待动物的方式中是相关的因素，缺乏这些能力也不能成为我们虐待它们的决定性理由。一个缺乏思维能力的生物不能要求我们尊重它的自由和自主权，因为它从未被描述为自由的和独立自主的。不过，如果动物能够感受到痛苦，那么坚持初步认定的理由即人不能给它们带来痛苦，至少是有必要的。

所有动物都能感受到痛苦吗？"高等"和"低等"动物

生物多样性是一个自然的奇迹：我们能够感知不同种类的动物之间存在的巨大差别。现在如果我们认为对痛苦的敏感性具有道德上的重要性，那么了解是否所有动物都能够感知痛苦就是重要的。尽管我们有强有力的证据证明"高等"动物如狗和猪是能够感知痛苦的，结构较简单的生物是否能够感知痛苦依然是个问题。一只牡蛎能够感觉到痛吗？阿米巴变形虫呢？珊瑚虫呢？蠕虫呢？昆虫呢？鱿鱼呢？有时候我们无法知晓一些动物，比如说昆虫是否能够感觉到痛这一事实，会被用于支持我们难以了解一头牛或一只羊是否会感到痛苦的观点。然而，这是一种错误的推理，因为有不能确定的事例存在并不意味着所有的情况都是不明确的。就像颜色，要在光谱上清楚地划分出黄色、橙色和红色并不容易，但这并不意味着对我们而言红色和黄色难以分辨。幸运的是，要判断一种动物是否有痛感，我们并非没有办法。比如说，那些为了保护身体免受伤害而发出的动作就可以作为判断动物是否有痛感的指标：一只被夹住的老鼠为了把它的尾巴从捕鼠夹中扯出而挣扎，这让我们能够推断它是可以感觉到痛苦的。

第36节：所有动物都能感受到痛苦吗？(2)

"我与牛、鸡和鱼又没有关系，为什么我应该关心这些？"

论点：人类在任何重要方面都与动物没有关联：人和动物属于不同的物种。

所以，人类不需要关心动物福利问题。

相反的论点：当人们思考他们的义务时，他们会考虑到他们彼此之间建立起 的各种关系。同时他们认为那些特殊的关系，如家庭联系和友谊，会产生出特殊 的义务：一个人应当对一个朋友的需求做出反应，但是他没有回应陌生人的要求 的必要。尽管我们确实重视特殊关系，但是这一论点并未击中要害。特殊的义务 可以由特殊的关系衍生出来，但是没有特殊义务以及特殊关系并不意味着也没有 任何道德义务。我养了一只猫作为宠物，这可能会在我们之间建立起特殊的联系： 我有责任喂养并照顾它。然而，不存在宠物和主人的关系并不是说我能够随心所 欲地对待动物。

"适者生存。"

论点：对动物来说，"适者生存"的自然法则支配一切。因此，弱肉强食没

有什么不对的。

相反的论点：正如之前提到的那样，仅仅因为某种行为是自然发生的就去遵 循它是没有道理的。物竞天择、适者生存是一个发生在前道德层次上的现象，而 具有道德思考能力的人类可以不再完全受自然需求驱使。如果人群真的认为弱肉 强食是可以允许的，那么对他们来说，对较低阶层的人群的压迫也会是可取的。 还可以想象一下另一场景：如果具有极高智慧和科技水平的外星人为了奴役人类 而来到地球，我们也会心甘情愿地承认他们这样做是道德的吗？

"食肉是中国传统文化的一个重要组成部分。"

论点：食肉是中国传统文化的一个重要组成部分，传统饮食在几千年里不断改善与提高。如果食肉从我们的文化中消失，这将是巨大的文化损失。

相反的论点：传统习俗的消逝并非一件微不足道的事情，然而，我们不应放 弃关于食肉的道德意义的视角。当大量的动物正在可怕的境况下生活，我们应当 中止考虑我们的部分传统习俗是否还应继续。从一种更加平衡的角度出发，我们 应当注意到人类并不总是会为抛弃一些传统习俗而惋惜。这意味着不是所有传统 风俗都具有道德上的可取性。这方面的例子包括殉葬、君主专制以及缠足。

"肉类是美味的。"

论点：肉类是美味的，我不想改变我喜好肉类的口味。因此我不能停止吃肉。 相反的论点：道德判断的力量必然在个人口味的偏好面前被削弱，这一点应 值得怀疑。应当重申的是：此时重要的是动物们的生命与它们所遭受的痛苦，并 且其中的一部分动物在生物层面上与人类并没有多大的差别，高等动物如猪和 牛，能够感受痛苦和体验恐惧。让个人对肉类的口味偏好凌驾于动物的良好的生 活状况之上，这是违反伦理、冷酷无情的。另一个在此经常被提及的论点是这种 口味是自然而然的。我们可以扪心自问，如果吃肉在我们的社会里不是一个如此 广泛的习惯，人们还会养成对肉类的偏好吗？此外，这里暗含着一个人无法改变 口味的观点，但事实上并非如此。举个例子，对某些酒和奶酪的口味偏好就被认 为是后天习得的。如果人们对此做出足够努力，通过告诉自己"吃肉是残忍而且 错误的"，改变对肉类的口味偏好是可能的。

第37节："人类天生就是肉食性的。"

"人类天生就是肉食性的。"

论点：人类是肉食性的。这意味着他们天生是肉食性的，所以对他们来说吃

肉并没有错。

相反的论点：人是肉食性动物这一论断就是可质疑的。在全素饮食和含肉饮 食哪个对人的身体健康最好这一问题上，人类学家和营养学家相持不下。所以， 这个问题可留待进一步的经验调查。然而，即使肉类被证明对人类更有益，吃肉 是否道德仍然是一个严肃问题。首先，我们不能将自然行为和道德上正确的行为 等同起来，因为并非人类作为一个物种所有的"自然"行为在道德上都是可容许 的和可取的。一些男性据说具有强奸的自然倾向，但是这并不是说我们必须承认 强奸是道德的和可以允许的。其次，对于什么对人类是有益的事物的慎重考虑并 不等于什么事物应该被认为是道德的。应该提醒人们这样一个事实，尽管纳粹对 欧洲犹太人的压迫是有益于纳粹的，这也远不能说在道德上是可允许的。

"我有吃肉的权利！"

论点：我有吃肉的权利！

相反的论点：如果这被认为是一个论点，那么我们应该看看它到底意味着什 么。当人们说他们有权利做什么，有时他们的意思不过是还不能在自己的能力范 围内有把握地做某事。一个人说他有吃肉的权利，意思就是他或她能够吃肉（像 大多数其他人一样）。既然这一争论的焦点在于吃肉是否在道德上是可允许的行 为，那么提出人有吃肉的权利这一点与我们的问题无关。

无残酷之嫌的肉类

论点：迄今为止，支持吃肉不道德这一结论的论据是建立在肉类加工业导致 了不必要的痛苦的基础上的。如果动物能够被无痛苦地养殖和屠宰，那么吃肉将 不再是不道德的。类似的一些事情已经被付诸实践：比如，鸡蛋被指出是由痛苦 地生活

在无法自由活动的局限空间里的笼养鸡生产出来的，作为对此的回应，一 些养鸡场主已经采用一种更加人道的方式来养鸡，给它们更多的活动空间。而超 市里已经可以见到这种方法生产出的"散养鸡蛋"。

相反的论点：生产无残酷之嫌的肉类仍然只是一种可能性。既然目前由于我 们吃肉的习惯而有数量巨大的动物被残忍地对待，那么至少目前吃肉食就是不道 德的。这一论点的另一个潜在的问题是，在我们出于将动物用作食物或其它目的 而使用动物时，怎样才能根除长期以来的残酷：一些人会认为在限制空间中养殖 动物已经是对动物的一种伤害。即使假设动物可以被完全无痛苦地屠宰，依然难 以想象为生产食物的动物养殖产业的整个过程都会是无痛苦的。然而，我们所持 的关于动物的观点，即将它们用作达到我们目标的手段的观点，是否是我们所应 当采取的，在考虑了各方面因素之后，仍然是一个悬而未决的问题。为了我们自 身的利益而榨取自然，这种做法是道德的吗？自然，包括所有的生物有机体及其 栖息地，是否应当得到我们的尊重呢？

第38节：《小猪巴比》：同情和道德一贯性

《小猪巴比》：同情和道德一贯性

1995 年的澳大利亚电影《小猪巴比》，讲述了一只可爱善良的能够说话的小猪的故事。关于人与动物的关系和不同物种之间的关系的重要的道德论题，以一种创新和娱乐的方式得到了提出和处理。由于电影的主角是一只小猪，这部电影的成功引起了澳大利亚猪肉销量的锐减：聪明可爱的小猪形象唤醒了人们对于猪类动物的同情。尽管应当承认对动物有同情感并非坏事，但是值得怀疑的是这部电影的影响究竟能带来多大程度的真诚的道德意义上

的改善。首先，我们要问，受到这部电影影响的人是否能够培养出一种坚定而理性的对待动物福利的态度。如果当他们遗忘了这部电影，他们就重新开始转向食用猪肉，那么这将显示出他们此前的同情不过是短暂的冲动和感情用事。其次，了解那些不再吃猪肉的人是否表现出了一贯性，即是否也一起放弃了其他的肉类，会是一件有趣的事情。如果他们并没有这样做，他们可能会被叫做"人-猪物种主义者"(human-piglet speciesists)。

结论：你的道德选择

本讲陈述的基本观点可以下面的方式做出说明（每个前提是一个支持结论的理由）。

前提一：导致不必要的痛苦在道德上是错误的。

前提二：动物们（比如猪和鸡）能够感知痛苦。

前提三：肉用动物养殖导致了动物的不必要的痛苦。

结论：吃肉在道德上是错误的。

第一个前提陈述了一个无争议的道德原则。如果动物确实能够感知痛苦，同时肉用动物养殖确实导致了动物的不必要的痛苦，那么我们就有了使结论为真所需的所有理由。换句话说，除非我们能够证明一个或更多的以上前提为假，否则我们不能推翻这个结论。

我们已经看到，有强有力的理由支持吃肉在道德上是错误的这一结论。遗憾的是，由可靠理由支持的合理结论并不总是能够说服人们，特别是涉及到当前的问题时。养成了吃肉习惯的人们似乎很难改变他们的行为，哪怕他们知道由理性观点导出的结论指向相反的方向。

人类是容易犯错的，他们的推理很可能会误入歧途。以下的文字摘自《孟子. 梁惠王上》，讲述了一位君主被将要被杀的动物的悲惨命运打动，但是却未能以一种具有一贯性的方式做出反应：

王坐于堂上，有牵牛而过堂下者。王见之，曰："牛何之？"对曰："将以衅钟。"王曰："对曰："何"舍之！吾不忍其觳觫，若无罪而就死地。"然则废衅钟与？"曰：可废也？以羊易之。"

然而那只羊呢？这位君主认为用那只羊作祭祀是可容许的，仅仅因为那只羊没有在他的视线范围内。如果这是道德的，那么只要我们闭上眼睛就可以放任动物遭受苦难是不是道德的呢？显而易见，在这里这位君主的思路是不恰当的，因为他的同情心以一种缺乏一贯性的方式被运用。如果他是从道德视角来看待动物的苦难的，他就应当能够发现他的推理的不足之处，或许还能把道德考虑和同情心扩展到所有的有知觉的动物。但是可悲地是我们中的很多人仍然只会冷淡地对待道德所关切的问题。

第39节：快乐的价值

第六讲.快乐的生活是幸福的生活吗？

很多人认为快乐是个好东西，这不足为奇。然而，我们还是觉得"享乐主义"或"追求欢乐"的说法不好听。那么，到底快乐是不是个好东西？追求快乐有什么错吗？还有，快乐和幸福的关系是什么？快乐的生活是幸福的生活吗？这就是本讲要讨论的一些问题。

首先，我们看看两个既独立又相关的问题：快乐的价值；快乐与幸福的关系。

自古以来，快乐就是人类关注的话题，因为所有人的生活都与快乐或它的反面即痛苦有一些关联。快乐并不总是被看做是好东西。在古希腊神话中，有一个故事讲的就是英雄赫拉克里斯* 面临的选择：他需要在走上快乐之路和踏入美德与跋涉之路之间作出选择。这鲜明地表明快乐和自我满足的一生与美德和尊严的一生是不兼容的。对快乐的消极看法在基督教中也能见到。七宗罪中（傲慢、贪婪、色欲、妒忌、贪食、暴怒及懒惰），贪食和懒惰这两条可以或多或少地看做是针对享受吃喝和沉迷悠闲的。

赫拉克里斯的选择：两个女子分别代表美德和快乐

快乐的价值

虽然"快乐并不是个好东西"这个观念很古老，但它在现代社会中并没有消失。在我们审视快乐的价值和本质之前，我们也许会从以下两个相反的例子中获

* 赫拉克里斯是古希腊神话中最伟大的英雄，是宙斯与阿尔克墨涅之子。他神勇无比，完成了12 项英雄伟绩，武仙座即以他的名字命名。在现代语言中"赫拉克里斯"一词已经成为了"大力士"的同义词。--译者注

得启发。让我们先看看圣西蒙(St.Simeon) 的例子，他代表着追求快乐（或享乐主义）的反面--禁欲主义。

圣西蒙13 岁进修道院。他通过苦修来追求自身的完美。为此圣西蒙搬到了另一家以严厉而闻名的修道院。他每周只吃一

餐，有一次他紧绑于腰部的一条棕榈叶麻绳腐烂了，因为绳子绑得太紧不得不做手术取下来，他差点因此丧命。30 岁时他开始了在一根柱子上的生活。在之后的30 年里，他一直在这根柱子上生活。他几乎不躺下，除了在过久的禁食之后身体非常虚弱时。他戴着铁质领子，休息时就弯着身子或斜倚着。圣西蒙死后被天主教堂奉为圣人。

第40节：圣西蒙：30年立在一根柱子之上

圣西蒙：30年立在一根柱子之上

如果我们除了知道圣西蒙一生大部分时间在柱子上度过以外，对他的其余生活不了解，我们可能不会认为他的一生很值得敬佩或有价值。先不谈为什么圣西蒙会被奉为圣人这个困难的问题，我们自己还是能发现一些圣西蒙给我们的启示。我们认为圣西蒙奇怪、难以理解，这说明我们有这样一种道德直觉：鉴于我们不常把快乐或痛苦的经历与神圣或后世联系起来，我们很自然地要问，在其他条件都相同的情况下，节制快乐本身是否可被看做是一件好事情。

但也不是所有的快乐都是值得推崇的。让我们看看把自己的快乐建立在他人的痛苦之上。传说公元64 年罗马帝国末代皇帝尼禄放火烧了城池，并在燃烧的城市前快乐地为特洛伊的毁灭而歌唱。这是不是史实在此不做讨论。只要知道这种快乐是丑陋和肮脏的就好了；包括圣西蒙在内的圣人都没有理由享受这种快乐。从这个角度来看，追求快乐是好还是坏取决于情境：只有当追求快乐造成了某种破坏或损失时才是一件坏事。需要指出的是，这种观点与上面的观点是相容的，即仅仅节制快乐本身不一定就是道德典范或是一件好事。

回过头来，很容易看出直接谴责任何一种快乐都是没有理由的。说"快乐是坏的"是一个道德判断，而道德判断都要有理性的论证。也就是说，针对"快乐是坏的"这个说法，完全可以问：为什么快乐就是坏的。有人指出宗教中的禁欲主义或任何性质的节制禁欲都包含着某种程度上的模糊的理由。诚然追求快乐可能导致伤害或苦难（如尼禄的例子），但也不是说所有追求快乐都是坏的。不假思索地指责快乐，似乎是错误地把快乐仅仅和不良后果联系在一起了，而这事实上也许是偶然的。

如果说快乐不是坏事，那就等于说快乐本身不是个坏东西或邪恶的东西。这种说法看似可信，很多哲学家对快乐的价值都有鲜明的观点。他们（如柏拉图、亚里士多德、伊壁鸠鲁学

派和实用主义者）不但不认为快乐本身是坏的，反而认为它是好东西。这也就是说，快乐自有它的积极价值。人们不会不惜一切代价地追求快乐，可能是因为追求快乐有时会导致一些不快乐或不良的后果。在其他条件相同的情况下，快乐还是多一些好。

第41节：快乐和幸福是一回事吗？

快乐和幸福是一回事吗？

认为快乐本质上是好的（即它本身是好东西）这个观点与我们的直觉相吻合：我们可以想象两个完全一样的人生，唯一的差别是其中一个拥有更多的快乐，似乎没有理由不说快乐多一点的人生是更有价值的。然而，说快乐本身是好东西是一回事，说快乐等于人类的幸福又是另一回事，为什么呢？

那些热衷于研究如何生活的哲学家似乎把人生的幸福看做是完全的、终极的目标。这就意味着幸福的一生是充实的一生，无所缺少。从这个角度来说，虽然很多人相信趋乐避苦是人类的本能的一部分，但幸福的一生不应该仅仅包含快乐或快乐经历。这种观点可见于哲学家罗伯特. 诺齐克始创的思想实验"经历机器"里面。

这个思想实验告诉我们：如果幸福的一生（完满、自足）等于快乐的一生，那么寻求幸福生活的人应该在有了"经历机器"之后就感到满足了。但正如诺齐克指出的：经历（或快乐经历）并不是人类生活中唯一重要的事。例如，与现实生活相联系，希望成为某种人，成就某种事也是人类生活中基本的、重要的部分。因此，快乐的生活（充满了快乐的经历）不等于幸福的生活（完满、自足）。也就是说，快乐本身不足以提供给人类幸福的生活。

在21 世纪的某个伟大时刻，人类正欢庆他们的新发明"经历机器"……

它可以给人类提供任何数量的任何种类的快乐经历

这只需将人脑和这台机器相连，按相应按钮即可

快乐的种类涵盖从食物、性到感觉自己是个超级英雄

"昨天，我经历了变成成龙的感觉，今天，也许该试试当李小龙是什么感觉。"

"经历机器是很好，但有时候我在想恰当的人类生活是否还应该有别的。"

"也许到了我在现实世界中成就点什么的时候了……"

什么是幸福？

如果快乐不等于幸福，那似乎就没有唯一的答案能回答"什么是幸福"。因为不同的人对幸福是什么有不同的看法。那么，幸福真的是一种个人的体验吗？在讨论哲学问题之前，有必要看看电视节目"幸福工程"中各香港名流对幸福的看法。

幸福对他们来说意味着什么？

提到幸福，不同的人有不同的看法：方中信（演员）：幸福就是在一个小岛上进餐。方力申（歌手、演员）：幸福就是放松自己，躺在游泳垫上听海浪声。陈坤耀（香港岭南大学校长）：幸福就是意识到你的学生从你的教学中

有所收获。曾宪梓（金利来董事局主席）：穷人致富就是幸福。黄秋生（著名演员）：基本生活能够满足，剩下的就是你的态度了。幸

福和你是谁没多大关系，而和你怎样看待你已经拥有的东西有很大关系。郑文雅（演员、模特）：幸福包含着分享。杨铁梁（香港红十字会主席）：健康、家庭、事业、友谊是幸福的四个

基本组成部分。

虽然观点各异，要分成几类也并不难。对有些人（例如方中信和方力申），享受或快乐经历似乎和他们心中的"幸福"概念有很大关系。也就算是说，他们并不一定把快乐看做是唯一重要的事，但他们的观点更像是在说，如果没有快乐的活动，很难找到幸福。相对而言，陈坤耀和曾宪梓等人认为幸福和成就密切相关。除了上述两种把幸福和快乐、成就联系起来的观点以外，有人认为满足就是幸福的源泉，如黄秋生认为幸福不仅仅存在于孤立的个人生活中。这是一种对人性很深刻的理解：正如郑文雅所说，幸福应包含分享的元素。最后，杨铁梁的观点倾向于认为幸福不只是某一种条件的满足，而是几种人类生活元素的组合。

第42节：哲学角度的幸福(1)

哲学角度的幸福

虽然上面的看法都包含一些真理，把不同的人的观点加在一起似乎表明幸福的概念中包含着主观性：对于个人来说，幸福就是他在生活中喜欢的东西。为了更深入地理解幸福，有必要超越流行的、常识性的观点，而这可以通过哲学理论来办到。

如果关于幸福的哲学理论能给我们精确的、启发性的解释，它们应该与我们常识性的直觉相吻合并且还具有系统性。在此我们集中关注两位古代哲学家：柏拉图和亚里士多德，他们的哲学观点似乎符合我们的期待，尽管有时代差异。

柏拉图是西方哲学传统中的一位重要人物，他对"人是什么"的富于想象力的和深刻的探究给我们留下了丰富的、启发性的文献，时至今日仍被奉为经典。柏拉图关于人的灵魂的三重学说是我们这里最为关心的。柏拉图认为，人的灵魂不是由一部分构成的，因为不同特点的各种人类活动证明了人的灵魂具有三个部分。一是理性的部分，这部分负责推理能力，如问题解决和逻辑推理。二是被称作激情的这个部分，它的本质大有争议。激情这部分思维基本上等于情绪部分，因此诸如生气、害羞、骄傲等情绪都是这一部分产生的。三是欲望的部分，它包括本能的渴望和对性、食物的欲望等。

柏拉图认为，灵魂的这三个部分本质上是独立的，每个都有其独立的运作动力：它们彼此对立的特点可以很容易地反映在我们的理性和欲望的冲突上。理性思维的对象本质上是抽象的概念，当我们处理概念、观念之间的关系时，我们的理性思维就被激活了。相反，欲望部分属于人的动物性本质，因为我们的基本需要和动物没什么大的差别。灵魂的三重学说的关键在于，它认为这三个部分可能会彼此冲突，幸福就取决于这三部分能否和谐一致。可以说所有人在生活中都曾经历过这种冲突。例如，某人可能强烈地想抽烟，但他的理性告诉他吸烟对他

不好。似乎人的欲望是盲目的，其自身没有自我管理的功能，那么人的三种灵魂（或三种"心灵"）的和谐要依靠理性部分（理智）来维系。柏拉图进一步论述说，如果人的三种灵魂持续地冲突，人是不可能幸福的。想象一个人持续不断地经受内在的冲突：各种欲望和情感需要不能同时得到满足，或者欲望和理性或情绪与理性之间存在冲突。在这样的混乱状态中，人可能会想做很多彼此冲突的事。结果，他做的事可能最后有悖于他的其他欲望和信念，导致一些诸如后悔、羞愧、焦虑、内疚之类的精神状况出现。由于这样的人缺少自我控制，不能泰然自处，

他的生活很难说是幸福的。

三重灵魂学说以及它引发的对幸福的看法支持了我们这样的观点：任何简单 地把幸福等同于快乐的说法都应该摒弃。这个结论来自对人性的洞察：由于彼此 不同的欲望和目标是人类生活的必要组成部分，每个人都不可避免地要选择在人 生中追求什么。现在我们该看看希腊神话中的赫拉克里斯了。需要记住的是，赫 拉克里斯不仅需要在美德和快乐之间做出选择，即使他选择了快乐，他也仍然要 进一步选择快乐的种类和数量。这也就是说，人类要在不同的时刻作出各种选择 已成为事实，没办法逃脱。从这个角度说，认为人类追求快乐就等于是幸福这种 观点是有很大缺陷的。鉴于人总要深思熟虑，如果彼此冲突的欲望和需要没有协 调好的话，追求幸福也可能导致混乱或不幸福。这就说明盲目地、不假思索地追 求快乐不可能是人生的终极目的。

第43节：哲学角度的幸福(2)

亚里士多德是柏拉图最著名的学生，他通过审视人性继续探讨幸福的问题。 亚里士多德对这一学术传统的贡献在于他关于幸福和人类的卓越（美德）之间关 系的著名学说。他认为要恰当地定义幸福就必须考虑什么是人类独有的东西，否 则我们讨论的就不是人类的幸福了。人类独有的，而且引以为荣的一点就是，人 有理性能力，也就是说人能够运用理性，并受理性的指导。这种理性能力带来的 合适的活动就是成就卓越（美德），而这是人所独有的。亚里士多德得出结论说， 人类的幸福是贯穿一生的遵循美德的活动。就此而言，对亚里士多德来说，对人 类幸福的理解和对人类独特性的理解是不可分割的。

亚里士多德作为一名哲学家，很注意同时代哲学家的既有学说，他提醒我们， 幸福所需要的不仅仅是美德活动。其他的一些个人无法直接控制的条件，诸如身 体健康、物质舒适也是幸福所必需的。也就是说，亚里士多德认为在基本的物质 需求没有满足之前，美德活动是不会出现的。一个身体不好每天都挣扎活命的人 可能处在失去自制的边缘，因此不大可能参与美德活动。

在柏拉图和亚里士多德关于幸福的文献中有一个共同的主题，那就是强调爱自己。有意思的是，在古希腊哲学中爱自己不意味着是自私的想法。柏拉图认为爱自己意味着关心自己的精神和道德上的健康，这就等于说要引导个人的生活朝着理性和公正的方向发展。因此，一个幸福的人就是一个调节好他的精神或灵魂的人，并把它们置于严格的理性控制之下，这个人与此同时也是社会中有道德、公正的一员。而暴君正好与此相反。暴君在柏拉图眼中是最不幸福的人，他放纵自己的欲望，不爱自己，因此很可怜。亚里士多德在关于友谊的论述中也探讨了爱自己的作用。真正的友谊，作为幸福的重要元素之一，只存在于能够爱自己的"好人"中间。好人的良好本性能够打破人与人之间的隔阂，因此只有"好人"才能够全心全意地爱他人。爱自己的"坏人"自私、易变，连他们自己都厌恶自己，同时也彼此

厌恶，因此不能形成真正的友谊。

第44节：结论

结论

上述关于幸福的理论，以及任何其他的关于幸福的哲学理论，都不是为了教给我们如何做才能幸福。也就是说幸福具有"主观性"，在追求幸福、丰富的生活时，人们还有选择和偏好。尽管如此，仍需指出的是，人类追求幸福绝不是随随便便的举动。绝不是说我们自己就可以随意评价自己幸福与否，这其中的逻辑是，人类的幸福取决于一些必要的、至关重要的条件。把柏拉图和亚里士多德的主要观点整合起来，我们可以得出这样的观点：人类的幸福在某些情况下是不可能的，例如缺乏精神上的和谐（根据三重思维学说）、缺乏人类的卓越（理性的和美德的活动）、缺乏基本的物质基础（亚里士多德所谓的"外在的东西"）。

现在，如果我们再来看看香港名流们的幸福观，很容易看出他们的观点和这两个哲学理论是相吻合的。它们在很多重要的方面有相似点。认为幸福需要满足的观点很像柏拉图的三重思维理论：对已经拥有的东西持积极态度并感觉满意，这首先需要精神上的健康，需要能用理性去调节个人的欲望。亚里士多德的观点也在好几处有所反映：第一，强调诸如健康、家庭、友谊等条件，这说明这些物质的、外在的条件对于幸福是必不可少的；第二，在成就之中找到幸福印证了这样的事实，即人类追求卓越，无论是智力上的还是道德上的卓越，都能产生幸福；第三，强调幸福离不开分享，这与亚里士多德强调道德美德和社会美德对于幸福生活的重要性相呼应。对于"享受和快乐是否是幸福所必需的"这个问题，答案可能很模糊，古今哲学家们也一直在此问题上争论不休。

对于"什么是幸福"这个问题，当代英国哲学家安东尼. 肯尼(Anthony Kenny) 给出了另一种与前面的观点类似的答案。他认为人类的幸福包含三个元素，它们加在一起，可以进一步阐明和深化柏拉图和亚里士多德的学说：

1. 满意。反映在对幸福的自我归因上，这是一种态度或思想状态。也就是说，满意指的是一个人主观上是否认为自己是满意的。这里强调的是一种精神上的属性，而这是幸福的必要条件。

2. 福祉。指满足个体的需要，以及其他有益于身体发展的东西。在什么是对我们的健康有益的这个问题上，他人比我们自己更能作出明确的判断，所以这个元素就不像第一个元素那么个人化和主观化。这里强调的是，具有一些物质上的先决条件也是幸福所必需的。

3. 尊严。指的是可以控制自己的命运，按照自己的选择来生活，其中包含三点：选择、价值和声誉："要拥有尊严，你必须拥有一定的选择权和控制自己生活的权利，你的生活必须是值得的，并且拥有一定的声誉。"这里指出了幸福所必需的一些心理成分。但必须指出对尊严的要求表明了两点：一是表明没有自由和自主的生活不会是好的或幸福的生活；二是即便是自己选择的生活，如果没有价值和声誉，也不是幸福的。第二点可以通过这样的例子来理解：假设一个人选择过一种生活，而这种生活没有意义，比如屠龙、把一块石头推上山或做白日梦。仅仅是他自己选择了生活这一点不足以使他的生活更好或更幸福。

论点摘要

快乐本身不是坏事（它内在不是坏的），虽然有时候追求快乐可能由于外在的原因而变成坏事，即当它的结果导致对个体长期利益的损害或者对他人的损害时。

快乐和幸福不是一回事。充满快乐的一生未必是完满的、自足的一生。快乐较少的一生也不见得就是不幸福的一生。没有快乐的生活是否可能是幸福的生活，仍是个问题。

为系统地、有序地组织个人生活，人需要理性能力来判断和思考，以确保生活中有一定程度的自我控制和自我超越。

幸福的生活需要一定的外在条件，它们是不受个体直接控制的。这类外在条件包括福祉、健康、社会关系等等。

第45节：引言(1)

第七讲.我们怎样理解苦难？

本讲主要讨论的是一个永恒的人类话题：不管我们愿意与否，无论我们是否应得，我们都要经受苦难。我们先来回顾一下人们在理解苦难时所持有的不同观点：（1）否认苦难的存在；（2）相信苦难是辉煌的前奏；（3）主张经受苦难是对道德高尚的人的基本训练。我们将检验塞内卡（Seneca， 古罗马思想家）、老子、孟子的主要思想，以及大屠杀幸存者维克托.弗兰克尔(Viktor Frankl)* 的个人反思，看看他们能否证明以上三种观点的正确性。

引言

如果我们的生活中有什么是一定存在的，那就是经历苦难。可怕的东西甚至在一个人真正"知道"之前就会发生，比如早产儿的死亡；而且即使人们失去了感受痛苦的能力，也会继续遭受痛苦，比如美国前总统罗纳德. 里根(Ronald Reagan) ，在他生命中的最后一段时间所遭受的痛苦。如果这个不完美的世界上还有什么真正的平等，那就是我们面对苦难时同样脆弱。对于那些感受到痛苦的人，他们确实可能会说："为什么是我？"对于那些不再能感受到痛苦的人，他们的亲戚朋友可能会说："为什么是他们？"如果人们注定要遭受苦难，那么苦难为何而存在呢？它有什么好处？又有什么意义呢？总的来讲，有四种痛苦是人们尤其难以忍受的：

生命循环过程中所固有的痛苦：疾病，特别是绝症的痛苦；死亡，特别是孩子夭折；衰老，特别是老年痴呆。

意外事故：交通事故，飞机坠毁，雷区爆炸。

自然灾害：地震，比如1976 年的唐山大地震；流行性传染病，比如"非典"和禽流感引发的恐慌。

故意且恐怖的罪恶：种族清洗，比如第二次世界大战期间被纳粹屠杀的犹

太人（大屠杀）；恐怖主义，比如"9.11 "袭击。毫无疑问的是，上述的苦难都引起了巨大的痛苦和不可挽回的损失，带

来了

* 奥地利心理学家、精神病学家，意义治疗与存在主义分析的创始人。由于他是犹太人，1942-1945 年间被辗转关在多所纳粹集中营，其家人全都死在集中营，只有他一个人成为了幸存者。--译者注

第46节：引言(2)

泪水和悲伤。但是引起我们关注的，不是它们的规模，也不是每个人平均受到的痛苦，而是它们的缘由不可思议。确切地说，它们或者是没有明确的犯罪者或者犯罪动机，或者是纯属无辜的受害者的痛苦，或者是受害者遭受其本不应遭受的痛苦。比如，那些死于"非典"或者在"非典"流行中幸存的人有理由追问，这种病毒是从哪里来的，它为什么会存在，它使一千人丧生有什么益处。其次，关于那些由已知的组织出于明确的目标所施加的痛苦，比如纳粹对于犹太人的种族清洗，我们的疑惑是这种犯罪和邪恶的动机是怎么被人类安排出来的，且能如此之巧妙地在完全无辜的受害者身上实施。即使我们退一万步来讲，假定犹太人犯过一点应该受到惩罚的小错误，也没道理让他们遭受集中营、毒气室、高强度体力劳动、流放等折磨。

苦难值得我们关注，因为它的存在显然违背了我们对于正义和秩序的直觉上的理解。它的出现和分配是那么的随意和不公平，以至于我们按照通常符合逻辑与道义的推理根本无法理解它。如果很不幸的是这种不可预测的苦难要一直伴随着我们，那我们就需要知道该如何最恰当地理解它，以及如何与它安然共处，以便不让我们自己发疯。哲学家、神学家、小说家以及尝试应对苦难的幸存者们都试图去应对苦难的挑战，他们想要解释苦难，并追寻它的意义。他们对于苦难的问题提出了两个主要的解决方式。首先，他们问：

1. 痛苦和伤害一定是坏事吗？那些我们通常看做是苦难的事件是不是表面上是这样，可实际上并非如此？

2. 如果苦难是真实的，它会因为它所提供的有用的目的以及它所带来的好处而具有意义吗？

在本讲其余部分，我们将要检验对痛苦的人生依然有意义的观点的论证是否充分。

第47节：拒绝承认苦难

拒绝承认苦难

一种常见的反应是否认苦难的存在。如果真的可以证明苦难表面上是这样，可实际上并非如此，那么声称苦难是第一位的生活就可以被称为是有意义的。持这种观点的人可能不想挑战所谓的受害者的正直或者说他们的过于自怜。他们只是尝试发现更加积极的、可以理解的相反的情况。他们的目标不是使我们在房间都很暗的时候关注其较亮的一面，或者在贫瘠的土地上挖掘出有价值的东西。相反，他们想要使我们相信，生命即使在没有光的房间里或者在没有宝藏的土地上，也没有那么糟糕。只要从一个正确的视角来看待苦难，或者能在合理的参照和情境中来理解它，那么伤害可以不再是伤害，痛苦将会减轻，损失和破坏也不再被感受成遭受苦难。

如果我们能严肃地看待钱钟书的观点，即使是死亡也不像我们以往感觉的那么严重。据报道，钱钟书曾经说过死亡不是什么大事，因为活着的时候我们就已经被判了死刑，只是在执行缓刑。如果死亡一直伴随着我们，我们的每次呼吸，所走的每一步路实际上都是接近生命这最后一阶段，那么死亡就不会是那么突然和恐怖了。死亡，作为我们生物钟的一部分，应该非常正常，如果我们抵制它就有些过于敏感了。或许，钱钟书先生只是在幽默地说说，而不是有意地为那些关于苦难的严肃理论辩护。但是，这一智慧的言语已经足以说明一个和此处相关的东西。虽然死亡和痛苦是生命中的事实，但死亡和痛苦--不管它们是不是可叹或者有意义的经历--都是有意义的而且依赖于我们对所拥有的生活的概念。

现在我们通过两个真实的案例，来看看这里所讲的关于苦难的例子是不是表面上是这样，可实际上并非如此。

第48?：流放只不过是"换个地方"？

流放只不过是"换个地方"？

第一个案例是关于古罗马思想家塞内卡。他是几朝元老，还曾经是尼禄的导师，尼禄后来下令让他自杀。由于被指控和修女卡里古拉通奸，他在公元41 年被驱逐并流放科西嘉(岛)。虽然被流放，他却不感觉是什么苦难，他还请求其他人，特别是他的母亲赫尔维娅不要为他哭泣。他否认受罪是痛苦的，这可以在他的文章《对赫尔维娅的安慰》（Consolation of Helvia ）中看到。很显然，他不仅想要安慰自己的母亲，还想要安慰整个人类。他最主要的主张是斯多葛主义* 的看法，即只有美德在本质上是好的。所有降临在我们身上的其他的东西，或者外界施加的东西，不管是富有还是贫穷，不管是顺境还是困境，都是"无关紧要的"，对于我们能否过上开心的好生活没有影响。难怪他说："我现在所处的情境中没有任何东西让我自己或者我的家人不开心。"还说："我甚至不会被弄得不开心。"而且他所说的"圣人既不会因成功而沾沾自喜，也不会因不幸而沮丧"使我们想起了苏格拉底的话：好人永远是不会被伤害的。

对于塞内卡来说，被流放表面上看是苦难，实际却并非如此。他承认流放会带来"贫穷、耻辱、以及被轻蔑"，但是这些不是无法忍受的损失，而仅仅是"不方便"。首先，他不认为"流放"一词有什么负面的意义，因为"流放"仅仅是

* 斯多葛主义是古希腊的四大哲学流派之一，这一学派强调理性、反对自然的激情。--译者注

指"换个地方"。而且从星球、种族和国家永远在变化的视角看，个体从一个地方转移到另一个地方没有什么特别的。而且，如果我们不总是强调和父老乡亲的关系以及离家的距离，"流放"这个词就会被废弃。原因是："在这个世界里无所谓流放，因为对于人类世界而言没有什么是外来的。"不管在何处，我们都能一样清楚地看天堂，因为人和神的距离在哪里都是不变的。最终，流放作为一种惩罚，只是让我们离开某地而非让我们消失。于是塞内卡的问题是："只要我一直注视着相同

的高处的东西，我踏在哪片土地上又有什么要紧呢？"

同理，（作为流放的副产品的）贫穷在他看来，只要我们还没有"陷于贪婪和奢侈的疯狂"，也不是什么不可忍受的。只要我们不再自大并且承认人活着只需要很少的东西就可以生存和发展，贫穷和困难就不是我们需要担心的东西。于是他惊呼道："人为了保持自己只需要多么少的东西啊！"还感叹道："重视经济上的平衡，而忽视心灵上的平衡是多么荒谬啊！"简而言之，只要我们的心灵能够调整适应，即使我们身处贫穷之中也不会真正遭受苦难。与他的观点相类似的是"没有一片希伯来的土地贫瘠到不能支持人类生存"。

我们看到了塞内卡怎么阐述苦难是虚无的这一观点，他通过自己被流放出罗马后的丰富生活甚至可以说是幸运的生活来加以论证。实际上，他说我们只需要很少的东西就可以保证存活，以及我们拥有太多和我们的美德无关的东西，这都非常正确。只要我们不对生活抱有奢望，生活在极其恶劣的环境下也是可以忍受的。但问题是：说流放和贫穷中的生活可以是有意义的是一回事，而从顺境转入没落我们都不觉得那是苦难则又完全是另一回事。很显然，即使前者正确，也不能支持后者成立。在肯定前者的时候我们能够给遭受痛苦的人希望并鼓励他们放眼未来，但是我们并不能因此改写过去。我们可以想尽办法帮助他们摆脱过去的阴影，但是仅仅重命名以往的经历并不能改变其所造成的伤害。毫无疑问的是，流放涉及"换个地方"，但不仅仅是换个地方；贫穷意味着我们所拥有的将会更少，但是"拥有更少"并不能包含贫穷的所有内容（当贫穷是流放的副产品时尤其如此）。严格地讲，"换个地方"和"拥有更少"只是流放和贫穷的最终结果或者最终状态，可那不是流放和贫穷的经历的全部。实际上，流放是"换个地方"加上强制和镇压，贫穷是"拥有更少"加上否认我们过去拥有的以及我们应该拥有的。"换个地方"和"拥有更少"这些状态本身当然不会使生活变得可怕，而是不合法的强制、不必要的镇压、不合理的否认或者不公正的剥夺使得流放和贫穷（它们作为实体）成为真正的苦难。

所以区分以下两者是至关重要的：一个是对于我们是不是在忍受强制的移民以及被不公正地剥夺了财产的判断，另一个是对于一个没有财富而且远离故土的人的生活是否可能有价值的判断，这两者是完全不同的。塞内卡混淆这两种判断显然是错误的。通过说受到剥夺的生活还可以是很好的，他拒绝承认因为被流放和不得不过着贫穷的生活而遭受苦难。但是这种说法是荒谬的，与之类似的说法有：被截肢不算遭受苦难，因为缺胳膊少腿的生活仍然和正常人的生活一样有意义；只要我们能够理解斋戒的美德，饥饿就不是遭受痛苦。

第49节：夭折被视为早日解放？

夭折被视为早日解放？

第二个例子也是一个真实的事件。这是关于丰子恺（中国近代著名的画家、散文家）的一个儿子的夭折。这其实是一种典型的流产。胎儿在被从母体里取出的时候非常小。他在丰子恺的手上做了最后的挣扎之后很快就死了。在1926 年他在为这个儿子写的一篇文章中说，他不是哀悼儿子的早逝也不是呼唤公众对自己的同情；相反，他赞美以及羡慕儿子能够在（不）适时的死亡中得到纯洁无瑕的生命，并对于自己在这个世界的虚幻的需要和成就感到可耻。他否认他的儿子或者他自己因为这次流产而经受痛苦，因为流产根本不是悲剧。在他的观念中，这种在世上短暂的停留完全可以摆脱世界上的欲望和空虚。加上他美丽词句的效果，整篇文章或多或少显得令人感动、令人安慰、令人信服。

但是，丰子恺把夭折理解成摆脱了世界上的欲望及空虚的生命，这和塞内卡认为流放只是位置的改变一样容易使人误解。因为这两种情况里的后者不是对于前者歪曲性的表述就是选择性的表述。认为死亡就是解脱的想法是有缺陷的，因为它只是注意到了死亡可能的最好结果而忽视幼小生命的死亡本身还有其他可能的含义。这种还原性的理解没看到死亡本身已经是一种苦难，因为死亡使我们失去在纯洁和世俗的欲望之间进行选择的能力，而且死亡也剥夺了我们什么时候以及以什么方式获得解放的选择。

而且，即使夭折真的是婴儿通往纯洁无暇的捷径，这也不能被看做是一种真正的收获。正好相反的是，它可以被看做是一种不必要的苦难，因为很早的不自愿的死亡已经剥夺了它直面诱惑的权利，于是剥夺了实现真正的道德成就的权利。简而言之，如果他的儿子因为纯真受到谴责，这种纯真对他来说又意味着什么呢？如果他从来没有抵抗诱惑的能力，那么他的纯真就不是他自己的能力，而是一个他不能拒绝的"礼物"。如果完全与诱惑相隔离可以被看做是一种幸运，丰子恺说他的儿子获

得了"幸运"也许是对的。但是，这种非自愿的隔离会使所有纯真的（道德）追求变得无用甚至荒谬。

在上面的几段中，我们看到了对于苦难的一种本能的否认反应。这总是通过重新描述和重新定义我们的苦难经历来实现的。通过论述苦难是时常出现的，来引导我们相信那些似乎是悲剧的事件实际上对于正常和快乐的生活也是有益的。但是，我们需要注意到对苦难的重新描述和重新定义经常是对于整个事件选择性的、偏颇的理解。把夭折理解成一种对于纯真的获得是一种很大的安慰，但是同时也是欺骗。为什么我们在没有什么推论或者提示时就无法接受苦难呢？这是不是就意味着遭受苦难的人生就是无望而没有意义的呢？现在我们就来讨论这些问题。

对于苦难的意义的探寻

另外一种探讨困难的方法是，首先承认遭受苦难是生活中绝对的事实，然后再来考察它有什么意义，进而通过承认苦难给人生带来了意义而接受它。这和第一种方式不同，它没有忽视这个世界混乱和阴暗的一面。此外它承认了这个不可忍受但是又确实存在的现象。它也承认痛苦和受罪不会毫无意义地存在。它们或者能够引起对于整个人性有益的东西，或者会促使受害的个体走向成功。下面，我们会探讨支持这种观点的两种不同的论述。

苦难是好运的前奏

这种论述归于道家思想和许多流行的中国俗语，比如：

塞翁失马，焉知祸福。

祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。

我们暂且不管它们的意义在不同的语境中会有所不同。只要不被过分地引申，它们就可以被用来说明：我们完全有道理相信未来的光明；不公正和不幸不会总是占上风；苦难可能是好运的前奏。反之亦然。人在遇到苦难时，承受并渡过苦难，而且相信那些不开心的经历很快就会过去，然后更好的事情就会来临。

第50节：好运气总是跟随在坏运气后面吗？

好运气总是跟随在坏运气后面吗？

难怪，遭受苦难者总是希望快点挺过去。对于那些经历着苦难的人们，如果假设厄运后面总是跟随着好运，幸福以及有意义的人生可能真的只存在于未来中。但是后来的好运怎么就能使之前的苦难公正而有道理，这就不太清楚了。首先，上面的内容说明苦难和好运之间只有偶然的关系而非因果关系。相信苦难之后会有好运只是一种符合简单的概率规律的合理推测。甚至出于纯粹的猜想，我们都能够确定，原则上讲，至少有50% 的可能性在苦难的后面是好运，这和考试不及格之后获得及格以及丢失一匹马之后又获得一匹更好的马的概率是一样的。但是，这条概率原则也告诉我们：有相同的可能性厄运之后还是厄运，考试不及格之后还是考试不及格，丢失一匹马之后又丢失一匹马。换句话说，在纯粹的数学意义上，我们是否首先感受了痛苦和后来有没有好运是不相关的。之前的苦难和之后的好运之间的关系是偶然的，就如同生了一个男孩之后再怀一个女儿。相信苦难之后会有好运是一种盲目的乐观，至少也是一种不负责任的猜想。我们不能这样解释苦难，更不能证明它是合理的，如果后来真的有好事，那也是偶然而非必然。第二，即使苦难之后好运真的很可能发生（多于50% 的可能性），这也只是一种统计学的解释，而没有对因果关系加以说明，没说明为什么灾难会引起好运。比如说，即使所有已知和被记录的历史能支持它们之间是统计上相关的，我们还是难以想象为什么和平会紧随在残暴的战争之后，在痛苦的病症之后会健康，在饥荒之后就能获得丰收。苦难和好运之间显著的高相关可能会使我们更加准确地进行估计或者使我们的乐观不那么盲目。但是这远远不是因果关系，不能解释为什么苦难后面一定跟随着好运。热忱的维护者可能会说，或许我们应该更有想象力，而且相信最邪恶的力量或者罪犯以及灾难都会时不时地歇一阵，所以大多数受害者都会在不幸之间有一段平和期。他们认为，好运和苦难轮番地光顾我们。如果这两者总是在一

起，一个不会离开另一个而单独出现，那么其中一个就可以看做是另一个的前提了。如此，苦难就能被解释了，甚至还被认为是合理的，因为好运总会紧随其后。但是这种说法很可疑。这使我们直接想到第三点，也是最基本的质疑：

第51节：为什么幸运和倒霉会交替地出现？

为什么幸运和倒霉会交替地出现？

为什么悲剧在前面？

在没有苦难的前提下，我们能不能有好运，不管这种好运是多么的微小？

毫无疑问，战争与和平总是并肩而行，疫病和健康也是不能分开的孪生子。但是我们想一想，它们其中一个在另一个后面出现，这其中真的有逻辑关系吗？使它们成对出现真的能在道德意义上有收获吗？原则上讲，没有杀戮的世界，没有"非典"和癌症的健康生活完全是合理的。苦难和好运之间永恒地交替出现既不充分也不必要。毫无疑问，如果有战争和疫病，在它们之后出现和平和健康会是一种很大的安慰。但是这种想法有安慰作用并不代表有推理的作用，也不能证明我们的苦难是合理的。简而言之，好运总是紧随灾难，但并不是必须先有苦难才有好运；苦难后面应该有好运，但是苦难不能因为好运就成为合理的。

那些鼓励经受苦难者继续努力并寄希望于未来的人们总是出于好意这样做。这可能是一种很好的安慰。但是也要注意到，这同时也是一种广泛应用的策略。尽管这并不是必需的，但通过激发这种好运会紧跟着苦难的想法就会产生一种实际的效果，使经受苦难者不是去追问苦难的意义，而是关注他们将来会拥有的还过得去的或者可能会更好的生活（这根本不是坏事）。

第52节：苦难是展示美德的机会

苦难是展示美德的机会

苦难也可能带来一些有价值的和有益的元素，其中包括个人成长、成熟，最主要的是美德的培养。苦难的意义在于为受害者提供了在忍受、渡过和战胜苦难时展示美德的机会。正如著名神学作家C.S. 刘易斯(C.S.Lewis) 所说的，"痛苦给英雄主义机会"，它可以"磨炼、塑造人的性格，就像锻造钢铁"。人们可能更熟悉孟子的一段话：

故天将降大任于斯人也， 必先苦其心志， 劳其筋骨， 饿其体肤， 空乏其身， 行拂乱其所为， 所以动心忍性， 增益其所不能。

持这种观点的人会强调以下两个特点（和可能的好处）。

第一点，苦难的经历对于展示美德是一个必要的机会。如上面所说，认为苦难之后可能会有好运的想法是有问题的，因为苦难本身根本不是任何未来的好运的前提。但是有些，以障碍、损失、痛苦、羞辱、掠夺、强制、恐惧、危险和死亡的形式存在的苦难，对于培养和展示个人的美德是必要的。没有战争的和平和没有疾病的健康完全是可能的，但是，没有逆境的勇气，没有困难的忍耐，没有冒险的光荣都不太可能存在。事实上，这种对于苦难和美德之间紧密关系的观点可以追溯到我们之前介绍过的古罗马思想家塞内卡。他提出了与此关系很密切的两种观点。

首先，经受苦难对于珍惜美德和荣耀的人来说，是一种必需和优待，因为苦难可以作为他们力量和性格的一种考验和证明。他说："没有人比从来没遭遇过逆境的人更难过了，因为他失去了检验自己的特权。"你会"很不幸，如果你从来没有不幸过"。"如果你在人生中没有过逆境，没有人能知道你的潜力，甚至你自己也不能"，而且，最主要的是，"战胜精神世界的灾难和恐惧是伟人的特权"。

其次，这种检验必须是苛刻的，以使我们最好最有德行的部分能够完全展现出来。对照检验金子和检验人，他说道，"金

子由火来检验，勇者由厄运来检验"。而且，他大胆地说"对于勇气的证实从来都不是温和的"。他认为，经受的苦难越严重，检验越准确，我们越能了解自己的潜力和伟大。但是需要注意到，他用下面两个问题来拷问我们时，可能是很残忍的：

"如果你在拥护中到达老年，我怎么知道你会如何面对耻辱、污名、公开的无礼？"

"如果你抚养大的孩子都在跟前，我怎么知道你会如何平和地面对鳏寡孤独?"上文的意思是说，在耻辱中变老是一种展示你的恒心的宝贵机会，丧子是对于你的忍耐力的考验。

如果塞内卡是对的，那就意味着经受困难是有意义的，甚至最恐怖的苦难也是如此。因为苦难可以看做独一无二的机会和必要的媒介，通过苦难，美德、人格、尊严和高贵可以被展示出来。苦难的意义在于它提供了培养美德不可或缺的基础。后面的部分我们会说到，有一种"意义"对于认为苦难有理由存在还是不够的。

第二点，持这种观点的人还会继续说，所有的经受苦难者都有培养美德的机会。依赖于苦难和好运有规律地转换的观点，只能吸引那些还有未来的受害者--至少身体功能正常，心智完好。而获得拥有美德的生活的机会，适用于那些决定光荣牺牲的人，战斗到一息尚存或者把自己变成最残忍地折磨别人的人。即使死亡逼近，一个人的姿态--最后的时日做些什么，在折磨面前怎么表现，对刽子手说些什么--对于这个人在未来会被他人回忆成什么样，判定成什么样也会有影响。经历了苦难之后幸免的机会和一个人展示自己的力量和忍耐（在死之前）是无关的。换句话说，不管苦难的程度多深，苦难的时间多长，总会有些有意义的事情可以做。你所有需要做的就是被赋予机会，而且愿意去做。

第53节：苦难：通往美德的道路？(1)

苦难：通往美德的道路？

为了更近一步地理解苦难是有意义的，我们来看看维克托.弗兰克尔对他二战期间在集中营经历的反思。弗兰克尔在二战前是维也纳的一位学者和心理治疗临床医生，纳粹占领期间，在奥斯维辛和达豪集中营中度过了三年。他的父母和妻子都死在集中营里。在1946 年出版的《人类对意义的追求》(Man"s Search for Meaning) 一书里，他回忆了自己在集中营中的生活，认为即使在集中营里，在这个充满着苦难和毒气室、死亡只是个时间问题的地方，生命也从来没有失去过意义。他的体验是：

人生，在任何情况下，从来不会失去意义，而且这种永恒的意义包含了苦难和垂死，剥夺和死亡。

如果生命根本就是有意义的，那么苦难也肯定是有意义的。苦难是生命不可分割的一部分，甚至就像死亡和命运。没有苦难和死亡，人的生命不可能完整。

他对于苦难是有意义的信心基于他对于人的精神自由不可破坏的信念。

这种自由使人在任何一种情况下选

择自己的态度，选择自己的方式……决定是否屈服于那些威胁要剥夺你的自我的力

和艰难量……决定是否成为当时情况的玩物，和自由与尊严断绝关系，而成为一个典型的被囚禁者。

毅力的测试

他很清晰地记得，即使集中营里环境恶劣，还是有几个人"在小茅屋之间走来走去，安慰大家，分发他们最后的面包"。这些美德活动支持了他的观点：对于尊严、勇敢和无私的选择永远不会被剥夺。这里有两点需要重述：

从概念上看，苦难和美德紧密相联：如果没有苦难，有些简单的美德我们无法解释。

从实际上看，即使在充满苦难的生活中，美德、尊严和人

性也可以发出光芒。

现在，如果我们想要明白苦难的意义，我们就会说从概念上讲，苦难是不可或缺的，因为一个纯洁和舒适的世界没有美德的空间。当问到苦难的意义或价值时，我们这么说是很稳妥的：即使是在充满了苦难的生活中，有德行的行为和有意义的选择仍是可以存在的。

但是，我们在这里应该小心，不要再迈出危险的一步，仅因为苦难在理论上可能有作用，就把苦难是有意义的和苦难是合理的混为一谈。为了避免这种危险，我们需要注意下面的两点差别：

1. 理论必要性和道德需要性之间的差别

毫无疑问，世界有痛苦、逆境和受罪，从理论上讲，它们对于我们理解诸如勇气和忍耐那样的美德是有帮助的。而且，很自然地讲，应该存在充满着逆境和受罪的世界以使我们可以加入有美德的事业。比如，我们需要有像纳粹一样邪恶的政体的"思维图画"，来"想象"与纳粹作斗争的勇气。

但是理论必要性是一回事，道德需要又是另一回事。现实中，我们需要的是美德而不是苦难和逆境。我们需要美德来面对逆境是完全合理的，但是，我们需要逆境来使美德成为可能就显得奇怪了。比如，我们需要勇气来和纳粹做斗争，需要忍耐力以逃过大屠杀，但是我们不需要纳粹和大屠杀来使多余的勇气和超级的忍耐在世界中存在。相似的是，英雄主义在抗击"非典"时期是非常需要的，但是如果说由于它能激发英雄主义的奉献，一些疫病是需要的，这就是非常疯狂的。超级的苦难和超级的美德或许在概念上不可分割，但是如果以超级的苦难为代价来获得至高的美德就会在道德上破产。虽然美德是必要的，但是由此说需要一个邪恶的世界，以使道德的皇冠更加耀眼真的很荒谬。我们认为其荒谬，是因为为了得到美德所付出的代价太惨重了。

第54节：苦难：通往美德的道路？(2)

这种差别想要说明的是，苦难作为一种概念或许是不可或缺的，但是我们在真实世界所看到的大多数的苦难--那些人为造成的、不公正的、过分的、非自觉遭受的苦难--根本不是必要的。苦难确实有一定的作用。没有人想要进行这种残忍的计算，来看多少的好事和美德能够使一定程度的残害和一定形式的苦难有道理。

2. 不伴随着苦难的意义和由苦难产生的意义

在弗兰克尔后期的写作中，他澄清了自己曾强烈提倡的苦难是有意义的观点。他最想澄清的一种误解就是"在任何情况下，苦难都不是必然有意义的……(而且) 遭受苦难只是有可能会带来意义--毫无疑问，条件是这种苦难是无法避免的"。他的意思是苦难本身没有什么意义，如果可能的话应该避免。只有在它们不能避免的时候（情况总是这样），我们才不得不做次优的选择：即使遭受苦难也要尝试创造有意义或有德行的生活。

换句话说，如果意义存在，它应该是伴随遭受苦难者而存在的，存在于他们的意志、信念和想象力当中，而不是存在于苦难之中。我们甚至可能像内尔. 诺丁斯(Nel Noddings) 那样，说："这些人在生命中已经有了意义……作为他们苦难的结果，意义更加集中了。不是苦难本身有意义。"

如果苦难从来都不是我们本来就想要的东西，或许我们应该停止使用"苦难是有意义的"这种说法，好像它真的是受欢迎的，或者因为给我们生命意义而值得欢迎。让我们记住两点：第一，是遭受苦难者的抵抗力和英雄般的忍耐，而不是苦难本身有道德上的价值；第二，人的道德价值的实现，虽然很好，但是不

生活的意义

能成为苦难合理的借口。

结论：用"积极"的眼光来看待苦难有什么意义?

前几部分的讨论会支持以下观点：（1）多数的苦难是实实

在在的而不是表面上的；（2）任何伴随在苦难之后的好运都是偶然的而不是必需的；（3）苦难可以产生意义，但是苦难本身还不足以有意义。毫无疑问，这听起来不是很令人高兴和鼓舞，而且很容易产生生命对于苦难如此脆弱，于是没有意义的想法。但是，笼罩在理性的悲观阴影下的生命也比基于妄想、虚假的希望、自欺和盲目乐观的生命要好。如果这个世界不会是完美的，对于生活唯一积极的立场就是充满勇气地面对它，而且了解我们的脆弱和不完美。无论如何，这和假装苦难不存在或者认为苦难能带来美德，并且对于带来美德不可或缺这些态度相比，更加积极。

如果我们想要理解苦难，我们首先应该阻止那些否认苦难、逃避苦难和赞扬苦难的尝试。让我们相信即使不是从可能有好的结果或者这个世界及来世存在繁荣的角度看，我们也能认为带有苦难的生命是有意义的。让我们清楚地辨别我们赋予勇敢地面对苦难者的意义，以及痛苦和受罪本身缺乏意义。如果我们还有疑问，让我们坦然承认我们不能给苦难找到意义。这和不惜一切代价来捍卫苦难的合理性相比，更加合理。过分的赞扬和正常化会导致危险的观点：苦难或者是无人能避免的命运，或者是一种公平的分配而不需要人类的干预。

第55节：死亡是生命的终结吗？

第九讲.死亡是生命的终结吗？

死亡是生命的终结吗？或许对于大多数人来说，由于死亡来得没有任何预兆，所以显得特别神秘，因此，对于这个问题不够重视似乎是顺理成章的了。

尽管死亡被人们看做是一片未被发现的王国，人们对它一无所知，但却能提出关于自然死亡和可能有来世的一些具体言论。我们现在的任务就是对人们普遍接受的与灵魂和来世相关的观点进行批判性检验。希望我们的讨论能够揭示出这样的结论，即并非所有我们所理解的关于死亡和来世的观点都经得住理性的推敲。

陶女士：当我们很难理解生命本身的意义的时候，我们似乎会认为理解死亡是不可能的。因此，我们只是简单地生活，而不会花太多的时间去思考死亡的问题。

于博士：如果有来世将会怎样呢？也就是说，如果死亡并不是生命的终结，

那将会怎样呢？陶女士：你想说什么呢？于博士：啊，我的意思是，如果死亡不是生命的终结，也就是让我们设想在

死后我们继续以另外一种方式存在着，难道这不是一种重要的值得

思考的问题吗？陶女士：为什么呢？于博士：因为，在死后我们是否以另外一种方式存在，关乎我们未来的命运。

有些人认为我们死后，灵魂将依然存在，而且我们屈从于一种神圣的审判。你难道以前没有听到过这种说法吗？陶女士：你所说的是指关于死后的一些永久的奖赏或者惩罚的期望；但是在我看来，我们并不能确保人们死后是否可以以灵魂的方式存在着。

于博士：我同意你的观点，确实没有直接的例子发现我们在死后是否仍能复活，以及人们是否有灵魂。而且当不同群体的人发表不同的言论时，这个问题显得更加难以回答。有的人认为人有灵魂和肉体；有的人认为鬼魂就是死后的灵魂；有的

人认为我们的灵魂会随着肉体的再生而再生；而有的人则认为我们并不能再生，但是我们必须接受最后的审判。我得承认，这的确令人困惑。但同时所有这些言论最终将会有重大的意义。

陶女士：如何理解呢？

于博士：让我来讲个故事吧。设想生活就是一段旅程，这里要讲的就是关于生活这段旅程中两个旅行者的故事。其中一个旅行者叫约翰，他认为在生命这段旅程的后面一无所有：这段旅程只有这么长，当旅程结束之后，完全不可能过渡到下一段旅程。另一个旅行者杰克则坚持截然不同的信念。他认为生命的旅程不仅仅是眼前所见到的这些；相反，整个旅程只是为了一个人更好地进入下一段旅程做准备。由于坚持这种想法，杰克必须认真思考在这个旅程中他都做过什么，以便为第二段旅程提供一些相关的提示。我想你现在会认为约翰和杰克可能将会拥有不同的人生。然而，对于我们来说，认为约翰是一个坏人而杰克是一个好人是没有必要的，反之亦然。即使我们认为约翰和杰克在生命的旅程中都表现得很糟糕也是没有关系的。不论他们拥有什么样的旅程，这里有一个基本的不同点：约翰认为生命的旅程就只有眼前这么长，而杰克则认为这段生命旅程之后还有别的旅程。重要的一点就是他们当中一定有一个人是对的，而另一个人是错的。也就是，假如生命的旅程之后什么也没有的话，杰克将会是那个错的人。

第56节：不朽的灵魂与易腐的肉体(1)

陶女士：好吧。现在我对你的观点有了一个比较清晰的了解。但是，话又说回来，死亡之后会发生什么是非常不确定的。不管怎样，没有人曾在死后复生，所以我们没有证人和证据来告诉我们在死后将会发生什么。尽管科学家正努力解开死亡的秘密，但是他们取得的进步却非常小。因此，别太重视死亡之后究竟会发生什么的问题，似乎是我更好的选择。因为，谁知道当他们的躯体不在的时候，灵魂是否还活着呢？

于博士：然而我更倾向于认为，恰恰是由于这个原因我们更应该给予这个问题额外的注意。或许死亡和对来世的期盼，对于人类来说将会是永远的不解之谜。然而，这并不意味着我们无法构建一些关于死亡的本质和来世的合理的观点。我同意你说的没有人能死而复生，来给我们提供一些关于死亡的信息。但是我要说的是，我们的知识和信仰应基于个人的证言或者基于知觉的直接的证据，这不一定就符合事实。即使我们找不到证言或者证据，我们仍然能够从其他的信念和可接受的观点中得出有根据的参考信息。说到这里时我们可以得出：如果我们只是因为一些信念和言论是有理由、证据支持的才接受它们，那么如果没有理由或者证据支持一种言论时，我们的最佳选择就是承认对于这个问题的无知。

陶女士：你的意思是说，我们接受那些基于理由和证据的信念是更加理智的吗？关于这一点无可非议。而我所产生疑问的就是，关于自然死亡我们从来都没有过确切的观点，比如，人类是否有灵魂。

于博士：我现在想问的问题是，我们是否真的忽略了死亡的本质。即使没有死而复生的人告诉我们死亡究竟是什么样子的，或许我们仍然有一些关于死亡的本质的想法。而且，虽然有很多人确实相信人类有灵魂，但是对于我们来说，去检验这些信念是否有道理也不是不可能的。

陶女士：怎么讲？你是一个科学家吗？

不朽的灵魂与易腐的肉体

于博士：你为什么要问我这个问题呢？难道你认为，只有科学家才有办法去检验关于死亡的言论吗？陶女士：是的，我这样认为。因为灵魂是一种神秘的东西，所以个体需要借助于科学的方法去检验它的本质和特征。

于博士：如果我们真的已经知道灵魂是什么的话，或许去研究灵魂就是我们的分内事了。然而，事实却是，我们恰恰对于灵魂这个概念还没有确切的把握。换句话说，我们真的不知道人类拥有灵魂到底意味着什么。或许可以说，我们只是对灵魂提出了一些概念层面的议题，哲学家的工作就是对于这些概念层面的议题进行阐释。

陶女士：我不明白你怎么会如此无知！难道你不知道人类有灵魂和肉体吗？灵魂就是人死后所留下来的东西。我不敢保证是否灵魂真的存在，但是至少有好多人相信有灵魂存在。

第57节：不朽的灵魂与易腐的肉体(2)

于博士：事实上，我知道人们所认为的灵魂是什么东西。我只是想提出这样一个问题：人们关于灵魂的概念是否是耦合的。

陶女士：我不知道你所说的耦合是什么。而我所知道的就是灵魂是一种非常特别的东西。很多人相信人类拥有灵魂。通常，当个体还活着的时候，灵魂存在于肉体之中；只有当个体死后，灵魂才会从肉体中释放出来。我们都知道我们的肉体是物质的，因此它们可以朽烂，但是灵魂是非物质的东西，因此当我们的肉体在物理上朽烂之后，灵魂还可以存活。

于博士：你认为这是大多数人所持的观点吗？

陶女士：是的，确实是这样。当然了，由于灵魂不是物质，我们无法用任何常人的方式来观察它（看不见、触不着、闻不到、听不见），这使得灵魂如此的神秘。这也就是给研究灵魂的科学家们造成严峻挑战的原因。

于博士：好的。我认为我们应该仔细地考察灵魂这个概念。

陶女士：如果你不能用任何直接的方法去观察灵魂，我不知道你怎么能够做到这一点。或许你能先从接触鬼魂开始，因为人们认为鬼魂是脱离肉体的灵魂。但我也不确定。

于博士：我提出的方法不是实证的方法。也就是说我们不必依赖于任何观察。我们唯一要做的就是去弄明白人们关于灵魂的所有概念是否是相同的。换句话说，我们的工作就是要找出灵魂的概念里是否有相互矛盾的地方。

陶女士：可是，灵魂不能被观察，那么就很难了解任何定义它的东西。

于博士：事实上，你刚刚所说的引出了一个重要的概念层面的问题。根据你前面所提到的，如果灵魂是不能被观察的东西，我们怎么才能知道灵魂确实存在呢？

陶女士：我不知道。也许观察别人的灵魂是否存在比较困

难；但是至少我知道我有灵魂，因为我能感觉到它。

于博士：那么，我问你："你是怎么感觉到你有灵魂的呢？"

陶女士：嗯，这非常直接和明显……我能感觉到它是有意识的、独特的个体，不同于我的身体。因为当一些身体上的变化发生的时候，比如理发，我能够感觉到我是同一个人，我仍然是我自己。我能想象，即使我失去了一条腿或者是一只胳膊，我仍然是我自己。因为我的灵魂依然没有被毁坏。

于博士：这样你得出的结论就是你有灵魂。我不想质疑你是有意识的这个事实，即你意识到自己作为一个个体而一直存在着。然而，这一切只能说明你能够有意识地思考，并不能说明你拥有灵魂以及你的灵魂会在死后存活。

陶女士：为什么不能呢？

于博士：或许，我们应该重新思考，在我们去讨论人类的灵魂和肉体的时候都涉及了什么？

第58节：不朽的灵魂与易腐的肉体(3)

陶女士：很好。

于博士：之前你说灵魂是非物质的。陶女士：是的。

于博士：你也承认，当人类的肉体还健康的时候，灵魂存在于肉体之中。

陶女士：没错。

于博士：所以灵魂一定被安置在人体之中。

陶女士：是的，有什么不妥吗？

于博士：那你能告诉我非物质的东西是怎样位于确定位置的吗？

陶女士：我不知怎样能够办到。但是如果灵魂不能被观察，我们要确定它存在于人们不知道的地方的可能性，也不是一件容易的事情。

于博士：回答这个问题的困难不在于我们能不能观察到灵魂，与我们是否有办法去发现灵魂存在于我们的肉体之中也没有关联。我想说的就是一个概念上的非物质的东西是不可能被放置在任何地方的。

陶女士：我不明白你的意思。

于博士：让我用另一种方式给你解释一下。我可以说我的心脏在我的身体里，我的大脑在我的头颅里，对吗？我们知道心脏和大脑的位置，是因为它们是存在于空间之中的实在的东西。但是，一些非物质的东西，例如，3 这个数字，就不能说它存在于什么地方。说数字3 存在于什么特定的地方就是不理智的。

陶女士：我想我现在明白你的意思了。

于博士：在灵魂的概念中还有其他的概念性问题，特别是当人们声称通过灵魂（它是非物质的，从而是不朽的）人才得以在死后存活的时候。人类是一个活的有机体，可以思考、看、听、嗅、触以及与其他的个体交流，不是吗？

陶女士：是的。

于博士：如果灵魂是非物质的，那么它是否有思维、视

觉、听觉、感觉和触觉等就都值得怀疑了，因为我们的感知依赖于我们的感官。当然了，灵魂之间互相交流似乎就更难想象了。至少，一个非物质的灵魂怎样与人交流就不容易想象出来。

陶女士：那有什么关系呢？

于博士：当然有关系了，因为如果人们认为灵魂可以帮助人们复生，那么灵魂确实能够保证生命延续就是至关重要的了。但是，如果事实的情况是，人原本是有思考、看、听、触等能力的，而死而复生的灵魂不会思考、看或是听，那么通过灵魂死而复生者是否是同一个人就显得可疑了。如果我告诉你，在你死后，你将不能通过任何一种方式看见、听见、感觉到或者注意到什么的时候，你能说出你的灵魂竟然能死而复生的原因吗？记住：假设灵魂不是物质，对于作为灵魂的"你"，连你想知道自己在哪里都是不可能的。

陶女士：你可能是对的……

鬼怪和精灵的大众形象

鬼怪和精灵在一些美国大片里有描述，例如：《指环王：王者归来》、《人鬼情未了》和《鬼马小精灵》。日益娴熟的电影技术可以做出使人印象深刻、栩栩如生的鬼怪和精灵的形象。显然，鬼怪和精灵（被认为是远离人类肉体的精神体）的"非物质"特征在最近的许多电影中都有描绘：我们看到鬼怪和精灵可以穿过物体，像墙壁和门，而且他们不会受到那些想用物理的方式控制他们的人的影响。然而我们要问自己的就是，我们在电影中看到的影像是否是连贯一致的。首先，电影中的鬼怪和精灵并不是严格的非物质的：他们有明确的形状和特征并且能够被看到（这就是一个严谨的电影制作者在将鬼魂可视化时所遇到的问题，即使是一个可视化的轮廓，也仍然需要一个可视化的物理特征）。其次，对于鬼怪和精灵是如何与环境中的他人相互交流的，人们的解释常常会引入一些武断的猜测。例如，有时，当某种意志力外显的时候，鬼怪似乎能够"触摸"到一些东西。但是，对于一个非物质的灵魂（或者鬼魂）如何能与一些物体进行接触，仍不是很清楚。

第59节：灵魂出窍和濒死体验(1)

灵魂出窍和濒死体验

于博士：所以，我希望你能明白，理解人类能不能通过灵魂而死后复生的信念，其困难并不是我们没有找到办法观察到灵魂，恰恰相反，是因为人们对于灵魂的概念不一致，因而灵魂是否存在是没有意义的。如果人类确实是有血有肉的生物，那么死亡就应该是人类生命的终结，因为没有躯体人类就不能存在。

陶女士：嗯，当你指出那些可能的概念混乱时，非物质的灵魂对于我来说确实很陌生；然而，对于我来说，人类是否有灵魂并不是一个纯粹的概念问题。你曾经听说过所谓的灵魂出窍和濒死体验吗？有许多关于这种体验的报道，而且这种体验有时伴随着医学上的证据和科学研究。毫无疑问，显示灵魂存在的这些报道，可以通过实证调查来加以证明。

于博士：我不能否认，真的有人有异常的灵魂出窍和濒死体验的经验。我想质问的是，这些体验之后会发生什么呢？换句话说，需要质疑的是，从这些体验中我们能够得出什么结论。

陶女士：对于我来说结论相当清楚：灵魂出窍或者濒死体验，是证明人类能够在外界或者没有躯体的情况下存活的经验证据。

于博士：一旦这种言论被实验"证明"，我们将会确定死亡并非人类生命的终结。

陶女士：你能向我解释它的可能性吗？

于博士：首先，我们需要弄清楚这些灵魂出窍和濒死体验为什么如此特别。

陶女士：众所周知，我们的感知依赖于视觉、听觉、嗅觉、味觉和触觉。也就是说，一个感官有缺陷的人是没有连续的感知的，对吗？

于博士：对。

陶女士：通常情况下，当人类经历极端的体验（如外科手

术或者躯体受伤）时，灵魂出窍或者濒死体验就会发生，就像下面的这个经典案例：假定一个要做外科手术的病人，在经历麻醉时，眼睛是闭着的，监视大脑活动的仪器显示，病人的大脑没有任何活动。这就意味着，对于病人来说不可能有任何的感觉经验。那么就会出现神秘的灵魂出窍或者濒死体验。当病人最终醒过来的时候，她会说她曾经有过从躯体外观察的视觉经验。在某种程度上，她似乎可以从空中"看"到自己。这种经验仅仅是一种幻觉的可能性已经被病人的陈述驳斥，也已经被她周围的人（如全体医护人员）所证实。对于这种灵魂出窍的体验就只有一种解释，那就是在手术期间她的灵魂出窍了。

于博士：你真的认为这可以证明灵魂存在吗？

陶女士：难道不是吗？这里灵魂是唯一也是最明智的解释。

于博士：我必须承认，我确实有过这种特别的经验，而且就我个人而言，我也想知道更多的灵魂出窍或者濒死体验。我担心的是这种经验可能产生人类有灵魂的幻觉，而不是得出灵魂确实存在是不可能被证实的结论。

第60节：灵魂出窍和濒死体验(2)

陶女士：那这种现象该如何解释呢？于博士：在这里给出替代性的解释并不是我所关心的，或许，我可以尝试着解释：即使有灵魂出窍这种体验出现，我们也不能得出灵魂存在的结论。

换句话说，对于得出灵魂存在的解释，我们之间有一些"差异"。

陶女士：什么差异？

于博士：第一点差异就是，我们检测感觉或者另一个人的心理活动的能力。我们已经知道的灵魂出窍和濒死体验的例子只可能显示，以我们现在的科技水平，这类经验超出了我们现在的理论或者检测机制的掌握。陶女士：但是病人能够不用眼睛"看"这个事实，显示了这确实是灵魂看到的。

于博士：这就引出了我想要指出的第二点。假设病人在"无意识"状态（即做手术时）下能够稍微看清发生了什么的话，那么接下来会发生什么呢？如果病人真的能够通过类似视觉或者听觉的东西体验到灵魂出窍，那么我们就可以由此推出这种体验是依赖于光波和空气振动。因为，病人毕竟只能体验到那些常人通过正常的视力和听力所能体验到的经历。

陶女士：从这里能推理出什么呢？

于博士：从这里我们可以推理出，灵魂出窍或者濒死体验仍然与正常的感觉经验密切相关，这个事实与灵魂是非物质的主张不是很相符。陶女士：我不太明白。于博士：我想要说的是，如果灵魂出窍或者濒死体验与正常的感觉体验（依

赖于光和声波等物理媒介产生）没有什么不同，那么一个非物质的

灵魂与自然界中的物理媒介怎样进行交流则是不清晰的。陶女士：你是在重申，由于灵魂不能被看到、听到、触摸到、闻到或者在某种程度上感觉到，就不可能产生任何可以观察的效应吗？

于博士：是的，而且如果你仍然能够记得我之前提到的那

一点的话，我们应该能够发现另一个与灵魂所在空间相关的问题。

灵魂出窍体验--上面哪幅图反映了真实情况？

陶女士：所以你一直强调，灵魂存在于任何地方都是不对的。

于博士：事实上，根据灵魂出窍或者濒死体验的言论，离开病人身体的灵魂，被认为停留在空中某个能够被视觉发现的位置。按照这种观点，如果灵魂是非物质的，那么说非物质的灵魂从躯体中出来漂浮在空中，就是一个不明智的选择了。

陶女士：不能采取相反的观点吗？主张灵魂能够从身体中出来，而且有自己唯一的性质和特征。如果这是正确的，或许就只能归因于我们自己对于灵魂在身体外怎样存在一无所知了。

于博士：这是一个有根据的结论吗？即使有关于灵魂出窍或者濒死体验的报道，我们仍然要提醒自己不要得出没有根据的结论。从这些经历中，我们可以得出一个重要的而且具有说服力的特征，那就是不管这些报道显得有多么离奇，最可能的就是一个人能够有这样的经历，总是依赖于他在物理环境中对自己身体的掌控。我们可以看到"灵魂出窍"的体验仍然是一种视觉体验，因而是物理的感知。事实上，在手术时处于无意识状态的病人能够有这种视觉体验，是依赖于那段时间病人的身体依然在那里的。这并不是无足轻重的一点，因为没有躯体的存在，灵魂出窍的体验就出现不了。病人给出的某些灵魂出窍的体验，可能是因为病人依然是活着的。而当人真正的死后，这种体验是否会继续发生，是令人怀疑的。

第61节：结论：关于死亡和生命的意义的两种观点

陶女士：或许，一个人仍然相信我们的灵魂在死后复生，毕竟，这是一个比较流行的信念。

于博士：当然了，有人还会有这种想法。但是我要提醒的是这是要付出代价的。如果你愿意将你的想法建立在摇摇欲坠的基础之上，认为灵魂是存在的，同样你将会接受另外的由微弱证据支持的言论。现在我要问你：有人宣称说不久前有出窍的灵魂看到过火星上火山爆发的光，你对此作何反应呢？你真的愿意把这作为一个非常明智的观点来接受吗？你难道还认为灵魂出窍或者濒死体验能够证明灵魂的存在吗？

陶女士：我不太确定……

结论：关于死亡和生命的意义的两种观点

于博士：经过以上的交谈，我们很容易相信我们可以死而复生。或许这个问题真正起因于一个心理困境：当我们面对死亡时我们总是很迷茫。为什么呢？因为死亡意味着一个人生命活动的终结和消失；但是竭力地去面对死亡，我们却会自相矛盾：我们需要想象死后会是什么样子，但是除非我们能够活着，否则我们不会成为那样的。因此，想到一个人的死亡所面临的困境使得人们产生了人有可能死而复生的信念。当然了，我们也有理由认为死亡就是人类生命的终结。

陶女士：这是一个多么令人不愉快的结论啊！如果我们确信死亡是生命的终结的话，那么人靠什么生活下去呢？如果来生是个幻觉的话，生命怎样才有意义呢？

于博士：为什么你总是认为死亡的确定性和生命的意义之间有直接的联系呢？

陶女士：我们如今的生活很悲惨：很多人的生活就是遭罪。即使当情况变得好一点时，也就是当人们在生活中成就了一些事情时，他很可能会怀疑他的成就是否是永久的。人们极力地去找寻生命的目的和意义，但是却没有令人信服的最终答案。令人欣慰的是现在的生活并不只是眼前所呈现的这样：人在来生将会得到永久的赐福。所以，如果人们能够把这个信念

铭记在心，或许生活就是可以忍受的。当你说死亡是生命的终结时，你把我们最后的那点希望也剥夺了。因为，如果人类死后所有的一切都结束了，那么人们就没有机会再过上好的生活了。

于博士：你是认为生命的意义在于永生吗？

陶女士：不只是永生，还有福佑。

于博士：对于死亡是生命的终结，因而生命是没有意义的这个观点，我不是很理解。即使生命的旅程以死亡结束，人仍然可以从这个旅程中找到意义和快乐。问题是：为什么人们不能从他们现今的生活中找寻生命的意义呢？而生命的意义存在于来世永久、福佑的生活同样令人迷惑：一个人怎样生活不比一个人的生活是否永久和福佑更重要吗？如果我们感觉有必要寻找现实生活的意义，难道我们不会去寻找永久、福佑的生活的意义吗？如果一个人的生活是短暂、有限而且缺乏意义的话，那么一个更加长久的生命也不需要什么意义了，而仅仅需要更长的忍受时间。

第62节：个人身份与死而复生

以上谈话主要关注的是，人们死后是否以非物质实体的灵魂存在。几个相关的重要问题，如死亡的不幸、个人的身份和不朽的期盼，还没有谈到。在这里值得指出的一个观点就是，由于科学技术的进步，人们可以通过克隆、基因重组或者大脑移植来提高延续生命的可能性。换句话说，将来的某一天人类有可能变得不朽。然而，这不意味着我们怎样活着以及生活的意义等问题可能会自动地消失。因为生命的延续以及生活的价值似乎牵扯到本质上相区别的问题：

不仅没有人可以保证灵魂在现世的永恒（即死后的永生），而且有这种意图的各种尝试也都已经失败了。有一些谜底通过永生而解开了吗？难道永生不也像生活本身一样是个谜吗？

--路德维希.维特根斯坦：《逻辑哲学论》

个人身份与死而复生

与死而复生相关联的一个关键问题就是个人身份。关于个人身份的讨论主要集中在一个人在持续的时空中存在的可能性上。如果说死而复生会对一个即将死去的人有某种有意义的安慰的话，那么这个人就有充足的理由相信他可以死而复生。如果死而复生对于活着的和已经死去的人来说是不同的，我们可以说人类不可能真正地死而复生。从这一点来看，同一个人的持续的存在就是死而复生的前提条件了。尽管事实上人们可以在日常生活中很容易地确认自己的身份，但哲学上关于身份同一性并不是很清晰。虽然灵魂、肉体的存在和记忆的保存被作为身份永久的标志，但是它们中的任何一个都不能充分地说明自己。

第63节：一场对话：我们受死亡的支配吗

第十讲.我们能够感觉到死亡吗？

你曾经有过这样的经历吗？半夜醒来，满身是汗，而且全身颤抖；你凝视着窗外，夜里一片寂静，心绪平静，只能听到狗叫的声音。突然冒出一个想法：在20 年、40 年或者60 年之后你将会死去。你的身体将会腐朽或者被烧成灰烬。你没有留下任何东西，在冰冷的大地上或者在更加广阔无边的宇宙中找不到你的痕迹。你就这样消失了。

一场对话：我们受死亡的支配吗?

死亡是什么？人应该惧怕死亡吗？在面对死亡时人们是理性的吗？让我们从下面这段哲学家与死亡的对话开始吧。

（午夜，一个高傲的哲学家遇到了一个神秘的访客，这位哲学家以为他自己可以通过辩论来解决任何哲学问题。）

午夜，一个高傲的哲学家遇到了一个神秘的访客……

哲学家：你是谁？为什么在这个时间潜进我的房间？你一定来自北方，因为你的寒冷令我发抖。

死　神：嗨，你太了解我了，而且你还特别期望我的到来，我说得对吗？看我右手的镰刀，它可以根据每个人的年龄来切短别人的生命；我左手的时钟是我的杀手锏，没有人能够停止时间的流动，不论他有多么的强壮、富有或身居高位；而且我头颅最特别的地方就是它是空的，没有任何的灵魂。现在不要告诉我你还是没有认出我。

哲学家：我当然认出你了。我曾经惧怕你、诅咒你，而且极力地逃避你。但是现在我意识到你不值得我诅咒和惧怕：你是微不足道的，微不足道是形容你的最好的词汇。为什么呢？因为你不能被感知到：当死亡来临的时候我已经不存在了，所以我不能感到你的存在。但是当我活着的时候，我将永远也不会感到死亡的来临。或许可以说是你的形象使得人们惧怕而不是你自己。你并不是"真的"存在！

死　神：说得好，继续！

哲学家：你只能通过间接的方式影响我：你通过使我周围

的人消失来让我感觉到你的存在。他人像我一样会有朋友和亲人，一旦他们所爱的人死去，他们就意识到再也不会见到这些人了。这是你发挥作用的唯一方式：死亡暗示着我们认识的人永久地消失。但是，据我所知，你是虚张声势；我不会感觉到你，因为一旦我死后，我将不会觉察到你的出现。

死　神：（从鼻孔挖出一条蠕虫递给哲学家）但是看看这些从我的眼睛和鼻子里爬出的虫子，你还是认为我是微不足道的吗？

哲学家：带着你的愚蠢的诡计滚吧，骗子！任何一个有清醒头脑的人都会认为死亡仅仅是一种自然现象。当个体死后，他将不存在，对于他来说将不会再有任何关于痛苦和愉悦的体验。你难道没听过"尘归尘，土归土"这句俗语吗？一旦生命终结了，肉体和骨骼就像尘土一样被分解。死亡只是一种自然现象，仅仅是自然的一部分而已，不会过多也不会再少。

我们能够为死亡辩护吗? 自然主义者的论调 从上面的谈话我们可以得出死亡是自然过程的观点。这就是所谓的"自然主 义者"的观点，即生存和死亡都是自然：生命的存在和死亡一样都是自然过程， 这是事物的存在方式。就像花的凋谢、星辰的闪亮和消逝，人类也会经历同样的 自然法则。个体也可以认为生物依赖于机体的死亡和衰退。因为，如果地球上所 有的人类和生物机体长生不死，将不会找到可以产生新事物的新"物质"，那么 地球的永葆青春将会面临严峻的问题。"自然主义者"极力劝说我们接受死亡，因为死亡这个自然事实是不可改变的。乍看起来这似乎是有道理的，但仔细深究我们会发现，它是具有欺骗性且站不住脚的。首先，我们把自然与理智上可接受相提并论。但是，事实并不一定总是这样。自然的东西有时候对于人来说，可能是有害的和不受欢迎的。疾病、地震和海啸等都是自然现象，但是很显然它们对于人类的健康来说没有什么好处。所以死亡是自然现象并不足以解决我们是否应该害怕死亡的问题。人们惧怕死亡的一个关键原因就是人类是有意识的。这就意味着，人们能够意识到自己的存在以及即将到来的死亡。承认死亡是自然过程，对于调和死亡对于个体存在的意义

和能够意识到死亡这两者的关系没有什么帮助。

第64节：死亡的秘密：幻想的破灭

关于自然主义者的另一个问题就是，他们对人类死亡的意义和重要性看得太简单了。对于某些人来说，接受人类就像花和鸟一样都会死亡是可以的，但是，可能我们会说："嗯，是的，很好，我知道任何生物都会死亡，但是我不想成为那个死的生物。"争议就是，即使人们接受了死亡是超出人类控制的自然过程，人们还是常常会对死亡产生这样的疑问："为什么人类要死亡呢？""我们一定会在某一天死吗？""我们怎样才能理解死亡呢？""死亡没有任何意义吗？"

死亡的秘密：幻想的破灭

即使死亡被看做是一种自然现象，它仍然显得很神秘，因为当我们想象死亡时会遇到众多的困难。死亡是深不可测的，因为一个活人不可能把自己不存在的情况想得很全面。因此，对于他来说，理解死亡是不可能的。为什么？即使我们可以想象别人的死亡，我们也不能想象出我们自己的死亡。因为当我们想象自己不存在时，我们依靠的是活着时的意识。假想我们的死亡就是用我们存在的意识去想象消失的意识。这就解释了为什么这些想象从来都是不完全的，如果这些想象变成真实的，那么死亡将会出现自我挫败，因为意识的消失使得主体不能拥有某种想象力（包括想象自己的死亡）。

对于想象死亡的无能为力，这个特点在列夫.托尔斯泰的短篇小说《伊万.伊里奇之死》（The Death of Ivan Ilych ）中有生动的描述，在这篇小说中，垂死的主角绝望地挣扎着去诠释自己的死亡：

伊万·伊里奇看到自己即将死去，而且他无限地绝望。在他内心深处，他知道自己就要死去，但是他不能够将这个想法保持一致，他也不能够真正地抓住它。他从凯泽维特的逻辑中学到三段论（"卡尤斯是一个人，人类是终有一死的，因此卡尤斯是会死的"），对于他来说关于卡尤斯的事情似乎是正确的，但是事实

上对于他自己来说却是不正确的。卡尤斯--抽象来说是人--

是终有一死的，是正确的，但是他不是卡尤斯，也不是一个抽象的人，他是一个与其他人离得很远的生物……"卡尤斯真的是终有一死的，而且对于他来说死亡也是必然的，但是对于我，小梵雅，伊万·伊里奇（拥有自己的所有的想法和感情）就是完全不同的了。我不能死，那样太残忍了。"

这就是他的感觉。

"如果我像卡尤斯一样不得不死去，我早就知道会是这样的。一个内心的声音告诉自己是这样的，但是在我内心中却没有这样的东西，而且我和我所有的朋友感到我们的状况和卡尤斯不同。现在就是这样！"他对自己说："不是这样，不可能！但是就是这样。这是如何发生的呢？一个人怎样能够理解这种情况呢？"*

第65节：死亡的恐惧：挑战理性(1)

尽管伊万.伊里奇承认自己是终有一死的人，但是让他想到自己将要死去确实是很困难的。另外，他似乎不能理解为什么他（一个与别人有着亲密关系、有血有肉的、充满想法和感情的人）应该死。

死亡的恐惧：挑战理性

所以，哲学家与死亡的对话继续着。现在他们遇到了下面的问题：即使死亡确实是一个自然过程，死亡对于人类（终有一死）是否有重要的意义仍然是不清晰的。

死　神：所以你确定你不是很怕我，是吗？

哲学家：是的，我不怕你：这就是我争论的结论。

死　神：你的谈话是俗气的，因为我现在离你仍然很远。就本性来说，我是自 私的。你们哲学家常常把我看做是许多抽象的智能玩偶中的一个。但 是你错了！我比那些哲学议题更加自私。那是因为，不论你喜不喜欢， 你们所有的人都与我有关系。从你出生开始，就注定了要死亡。迟早 有一天你会死，别人不会替你死。没有人能逃避我，因为我是你们生 命中无法逃避的宿命。事实上，我怀疑你是否仍然说这些事情离你很 遥远。

哲学家：你什么意思？

Leo Tolstoy， The Death of Ivan Ilych， A. Maude (trans.). Quoted in P. Heinegg (ed.) (2003)， Mortalism: Readings on the Meaning of Life， New York: Prometheus Books， p. 125.

死　神：那么，你现在的生活舒适、健康吗？哲学家：除了一些微不足道的抱怨以外，我觉得舒适、健康。死　神：那你满意吗？哲学家：当然了，为什么不满意呢？死　神：你最近意识到某些伤口中流出一些奇怪的血吗？哲学家：似乎是这样。我想起来了，我最近太关注于我的哲学问题，而忽略

了这一点。那是什么？你要把我带到哪里去？

死　神：明天你去看医生吧，然后就会明白了。我所说的

并不是正常的受伤。明天晚上的同一时间，我还会来找你，来看看你听完医生的诊断之后，是不是还像现在这样聪明冷静。做好准备直视我的眼睛，也就是我头颅上的空洞。做好准备进入一个充满否定、复杂、气愤、荒唐感和无力感的深渊。现在你将明白我真正的意思了吧。我们还会再见面的……（消失了）

哲学家：喂，回来。你不能用这种方式离开我，告诉我那是什么！回来！

就像上面的谈话所指出的那样，死亡--每个人都要面对的必然结果，涉及了震惊、气愤、荒唐感和无力感等诸多使理性陷入困境的因素。根据世界著名的死亡学者伊丽莎白.库布勒-罗斯（Elizabeth Kübler-Ross ）的观点，当一个人即将面临死亡时，例如，一个病人得知自己得了不治之症时，他将经历五个心理过程：

第66节：死亡的恐惧：挑战理性(2)

1. 否认和隔离

即将要死的人会对自己说："不，不是我，那一定不是真的。"在他得知要与世界隔离之后，他的自我防御机制将缓冲最初的震惊。

2. 愤怒第二阶段，即将要死的人会问：

"为什么是我？"他总认为是另外的人将要死，而不是他自己。他将愤怒抛向他周围的任何一个人，让他的家人、朋友和医护人员处于痛苦之中。

3. 谈判0

在这个相对短暂的时间里，病人开始与死亡谈判，首先显示愤怒，然后表示可以接受一些"好的行为"--如信仰宗教--为了活得时间更长一点，死的时候痛苦更少一点，或者为了最后的愿望实现。但是这个谈判是为了拖延死亡时间，尽可能长时间地否认它的存在。

4. 消沉

当病人不能再否认死亡，也就是死期将至，必须要住院而不能回家的时候，他开始感到一阵迷茫和消沉。对于一些病人来说，给他们鼓励是没有用的，更重要的是让他们充分地表达难过和悲伤。

5. 接受

最后的阶段就是，这个病人接受了他的命运，几乎失去所有的感觉；这一阶段常常伴随着长时间的睡眠。他想一个人待着，不想有太多的探望者，更愿意静静地坐在那里而不是谈话。这就是病人对自己的死亡要准备的几个阶段。

库布勒-罗斯的研究显示很多即将要死的人，最终会接受死亡。但是在把握死亡的本质和意义的时候，这是没有必要的。换句话说，即使病人能够将死亡作为命运的一部分，这个人是否真的能够理解死亡，仍然是一个开放性的问题。部分原因可能是大部分的生物机体，特别是人类有一种本能的活着的愿望，我们把这叫做生存意志。这种生存意志是被给予的。死亡

的意识与本能的生存意志相冲突。这种冲突不可避免的结果就是，对于人类来说，死亡与生的本能是相对的，而且死亡是非理性的，使生命失去了所有的意义和生活下去的热望。

以悲观观点著称的德国哲学家叔本华的观点与死亡是非理性和无意义的观点不谋而合。他认为就像死亡是无意义的一样，活着也是盲目的。这就意味着生存意志是一种我们无法控制的被给予的事实。叔本华进一步指出我们的推理能力依赖于我们盲目的生存意志。因此，在正常情况下，推理本身是一种工具，为我们提供论点去论证生存意志。然而，意志本身对于生存意志并没有任何控制。因此，当面对死亡时，推理也可以用来证明本身的必要性。基于叔本华的理论，生存意志最终接受了死亡，并不是推理的胜利，而是生存意志最终被痛苦和折磨削弱了，推理最终投降了，生存意志最终屈服了。在这种意义上接受死亡会侵蚀生存意志的基础。

第67节：永生是受人欢迎的选择吗？

永生是受人欢迎的选择吗?

进一步想象一下死亡对于人类的意义，我们可能想到一个相反的场景：如果我们不死将会发生什么？如果我们可以长生不老，我们能够生活得更好吗？让我们看一下下面这个想象出来的"不朽"的忏悔：

我不记得我确切的年龄了，我能想起来的就是，在几千年前，我偶然吃了一种从遥远的山上采来的草药，然后就长生不老了。我经历了历代王朝的兴衰、战争、饥荒、革命，而我仍然活着。我所有的家人--我的父母、妻子们（我已经结婚80 次了）、我的孙子以及孙子的孩子们，都已经死了好久了。在这个世界上，我可能还有几个远房的亲戚，但是他们离我太远了，以至于没有基因可以把我们拉近了。现在我觉的自己是一个在地球上茫然的游荡的鬼魂。

在传奇故事里，长生不老的人都被描述成一个住在深山里，拖着长长的胡子，呼吸缓慢，饭量很少而且通过不沉溺于世俗的欲望来保存能量的人。他们活的时间长是因为他们的时间比常人慢得多，更像一个慢慢爬行的乌龟。就像中国的俗语说的那样"山中一日，世上千年"。即使真是这样，时间对于一个长生不老的人和一个普通人来说还是没有分别的，因为时间在各自不同的世界里以相同的速度在流逝。客观地讲，不同的世界里时间的速度是不一样的。但事实上是一致的。就像人们说的那样，土星上的一年是地球上的10 752 天。但是对于土星上的生物，一年就是一年，一天就是一天。

事实上，我像普通人一样有时间意识。我的身体看起来像20 岁的人，但是心理却有几千年老了。也就是说我已经沉淀了几千年的记忆（无止境的幸福、苦恼、愤怒、悲伤、希望、厌恶、恐惧的循环）。我已经经历了如此多的事情，以至于我已经丧失了兴奋、热情、生气或者悲伤的能力。我感觉很麻木。世界上任何一种东西都不会给我新鲜感。我不想再恋爱，不想再对任何人投入情感，因为我比任何自己爱的人活得更长，最

终留给我的就是分离和痛苦。人们为了21 世纪的新发明--计算机、网络、生物科学和人类克隆--而感到兴奋，但是所有这些都只是古老故事的重复：人类的欲望和满足欲望的无止境的循环。对于我来说，历史总是在自己重复着，我没有一点儿新鲜的经历。

对于未来我也没有计划--如果时间没有终点，计划又有什么意义呢？无论我做什么，无论我犯过什么错，我总是可以更新。只要这个错误对于别人没有伤害，任何错误都是不可避免的。时间对于我来说没有意义。

那么我对于未来又有什么愿望呢？我曾经有两个愿望。第一，我认真地想过关于我生命的终结的问题，当我对于自己的生命感到厌倦的时候，我希望它有一个终点。但是我仍然害怕即使我被炸成碎片，我依然死不了。第二，我想要把我的记忆擦掉，这样我可以忘记以前的生活，然后开始一段新的生活。因为，似乎是我的记忆和意识使我对于生活产生了厌倦。所以，如果我有权力把自己的记忆全部消除，就像计算机清除所有的旧文件夹似的，我就可以更新了。当自己厌烦的时候，我可能会重复这个过程。这样的话，我生命中的每一个时刻就都是新的了，我可以经历好奇、热情、渴望、希望、爱……所有使得生命值得的事情，一次又一次。

第68节：死亡与提高存在感的可能性(1)

现在，我也已经放弃了这个愿望，因为我意识到即使是这件事也是没有意义的：如果长生不老的生命总是以厌倦结束，即使我有权力让它重新开始，我为什么要这样做呢？有了这种想法，我就有了一些"智慧"。我开始冷漠地看着我的生活和世界。我已经学会了控制情绪，不被外界打扰。我消除了自己与这个世界的情感依恋。我的心灵现在像水、像镜子--没有爱、恨、恐惧、希望。这就是我对待永生的唯一方式。在这里我们能看到福佑吗？这种存在和死亡又有什么区别呢？我们能够把这叫做"生活"吗？我不禁怀疑。

死亡与提高存在感的可能性

从上面我所讲的永生，似乎我们能够看出死亡与有意义的生活有一定的联系。这并不意味着死亡本身可以赋予生命意义。我们可以想象出，如果没有死亡，生命将没有意义，因为如果没有死亡，人们便不会有紧迫的需要去制订一段时期内的计划、规划。从这种观点来看，作为生命的边界的死亡，能够推动人们将计划付诸实践，以使人们能够在生命结束之前活得有意义。意识到生命是有边界的，它有终点，是有意义地生存的前提条件。

同时，第二晚，哲学家和死神的对话继续着。哲学家从他的医生那里得知，他即将死去了。死亡对于他来说，已不再是抽象的可能性，而是一种真正的威胁。在他们继续谈论死亡与生活的意义的时候，这个对话呈现了不同的意义。

死　神：现在怎么样啊？是否意识到我对你意味着什么了？哲学家：你这个无赖、恶魔、卑鄙的人。死　神：喂！不要太自私，冷静点儿！不管怎样这并不是我的错。哲学家：好。让我们继续讨论……　死　神：好。让我带你来看看吧。设想一个这样的场景：一个人出生的那一

刻，他被绑在一张木床上，上面悬着一柄摇摆的大刀。这柄刀慢慢地下移，某一天一定会割断他的喉咙。这就是你的命运。一旦你出生，你就被绑在床上，迟早有一天，你会被割断

喉咙

重点是：不是我本身值得害怕，而是对我的一种期待使你害怕。自从你出生

开始，你就期待着我的到来，只要你不能把自己的生命消除，那么你就不能把我从你的生命中消除。你的一生都活在我的阴影之中。

哲学家：你把生命等同于一个扭曲的小房间，因为在你的脑海中除了那柄刀之外没有别的东西了，而那柄刀恰恰就是你自己。你是如此的虚荣，你一直以为自己很重要，以为每个人从出生时就会时时刻刻想着你。但是你看看外面那些在超市和教堂里的人们。

死　神：哪里？我看不到窗外有任何的生命。

哲学家：用你的想象力。怪不得你看不到任何生命，因为你根本不理解"生命"的真正含义是什么。看，这些人正忙碌地生活着，工作、娱乐、学习、创造、庆祝、相爱、互相关心着，他们根本没注意到你。一些人愿意为了自己认为比生命更重要的东西而放弃生命。当到了生命必须结束的时候，那便结束。你并不是生命中人们唯一关注的东西。人们知道最终会遇到你，但是在大部分的时间里，你是被他们抛诸脑后的。

第69节：死亡与提高存在感的可能性(2)

死　神：相反，我认为你刚刚说的恰好是我重要的地方。哲学家：对不起，您什么意思？死　神：难道不是这样吗？人们繁衍后代，积累财富，博取功名以流芳百世，

因为他们害怕死后不会留下任何东西。人类的文明--金字塔、长城、科学、政治和宗教--都出自人们对我的恐惧，我才是文明的源泉，而不是生命。但是，这一切都是虚无的，因为，当生命走到尽头的时候，他们所创造的东西什么都带不走。

哲学家：等一下，不要跳到结论！一切真的都归于虚空吗？当人类（即使他们最终会死）创造的文明，最终被其他人记住，难道不是一大成就吗？如果你能使他们相信命运，尽力去使他们的命运显得不同，难道这不表示你对于人们追寻命运的意义有所帮助吗？

哲学家认为，如果没有死亡，我们将不会意识到生命的意义，因为死亡可以提醒我们生命是有尽头的，从而我们就会思考怎样活着。例如，马丁.海德格尔

（Martin Heidegger ）认为，思考死亡使我们重新审视真实性和存在的真正意义。思考死亡可以把我们从鲁莽的存在形式中拉回来，因为随波逐流并不是我们想要的生存方式。我们在那些微不足道的事情上浪费了太多的精力，例如，我们花许多时间去关心明星的绯闻或者网上的最新游戏。以这种方式生存着，我们感觉不到生命的意义或者时间的流失。当我们把时间花在悠闲地谈话或者一些琐事上的时候，时间慢慢地流逝着。但是我们感觉不到时间在流逝，似乎是别人的似的。

这样看来，因为没有意识到我们的生命是有尽头的，所以我们才会浪费时间。海德格尔认为，只有意识到死亡，才能使我们回归本真的存在。死亡才使我们意识到时间的流逝，以及我们的存在是有尽头的。死亡是在回顾我们的过去，检验我们的存在，规划我们的未来。

因此我们会得出一个自相矛盾的结论：冥想死亡能够给我

们一种存在的高峰体验。换句话说，思考死亡或者恐惧死亡使得我们珍视我们的生命以及仔细思考我们想要什么。人类的存在不同于一般物体（例如建筑物、椅子、轿车或者山峰）的存在，因为我们意识到终有一天会死亡。思考死亡和意识到生命是有尽头的，使得我们高度体验到存在感，用一种更加纯正的方式生活。

另一个存在主义哲学家卡尔.雅斯贝尔斯（Karl Jaspers），提出了一个相似的观点。他把我们体验到存在边缘的状态定义为"边缘状态"。通常，我们如此地执迷于和熟悉日常的生活，以至于我们不能够看破世俗--我们用自己的观点造了一个藩篱。只有当我们处于边缘状态，如疾病、痛苦、烦恼或者破产使我们远离正常的生活，把我们放置在一个新的位置时，我们才会像一个旁观者一样去看待和重新审视我们的生活。我们把死亡看做是"边缘状态"真的是太准确不过了。意识到死亡，我们可以从另一个全新的角度（不同于日常环境的条件）审视自己的生活。事实上，我们可以说生命和死亡就像在镜子里互相观望一样，当我们说已经为死亡做好了准备的时候，也就意味着我们活得没有任何遗憾；而当我们说自己生活得很幸福的时候，就意味着我们已经为死亡做好了准备。

第70节：生命、死亡和临终：一个连续的过程

生命、死亡和临终：一个连续的过程

在这一部分，我们将会讨论另一个问题：如果生命真的就像海德格尔认为的那样，那么死亡真的就是一个过程而不是一个突如其来的终点。如果我们为死亡做好准备，那就意味着我们真的可以生活得很幸福。在许多文化中，死亡仪式在社会中有重要的作用。当然也有经典的书籍告诉我们怎样处理死亡和临终的过程，例如，《埃及死亡之书》（The Egyptian Book of the Dead）、中世纪欧洲的《死亡的艺术》（Arts Moriendi ）和《西藏度亡经》。例如，《西藏度亡经》就是能够使人从转世轮回中解脱出来的向导。根据佛经，我们持续地存在于中阴中或者死亡和重生之间。因此可以这样总结：

中阴是一个缝隙；这不只是我们死后悬疑的地方，也是我们活着的时候悬疑的地方；死亡也发生在我们活着的情况下。中阴体验是我们基本的心理体验的一部分。我们在日常生活中会经历各种各样的这样的体验，例如妄想和不确定性，就像不能确定我们的根基，不了解我们要求过什么或者已经得到了什么。所以本书不只是给那些即将死去或者已经死去的人一个讯息，而且也是给那些已经出生的人一个讯息；在这一刻，活着和死亡对于任何人来说都是持续的。

上面这段话的要点是，我们把生存或者死亡看做是一个连续的过程，而不是分离的、不可捉摸的两部分。也就是说，当我们活着的时候我们也是处于即将死亡的过程中。当我们过多地关注怎样生存而很少注意怎样死亡时，当死亡来临的那一天，我们会因完全没有准备好而恐惧死亡。正因为这样我们才会犯错误。但是，让我们用一种相对的观点来看待这个问题：如果我们学会了怎样才能死得其所，也就学会了怎样才会生得有意义，这不仅对于那些老年人或者得绝症的病人有帮助，对于年轻人和健康人也同样是有益的。学习死亡并不意味着我们要失去生存意志，恰恰相反，学习怎样死亡可以真正地使生命充实和有意义。所以当死亡来临的时候，我们就要坦然地放弃

生命，因为我们的生命已经很充实了。

这就是说，我们为死亡做准备可以让我们重新审视生命的价值。很多人认为，死亡是可怕的、恐惧的，因为他们认为生命本身才是最有价值的。持有这种观点的人，可能为了生存而不惜一切代价。他们似乎被一种盲目的生存意志驱使着，使他们的幸福生活有了狭隘的意义。但是就像公元2 世纪时怀疑论的集大成者塞克斯都.恩披里柯（Sextus Empiricus ）说的那样，"死亡不应该被认为是一件可怕的自然事件，就像不能把生存看做是一件自然的好事一样"。我们之所以惧怕死亡，那是因为我们认为活着是最有价值的。反对堕胎、安乐死和极刑等的主要的伦理论证都基于一条原则：生命是最可贵的。然而如果这条原则被滥用，有时它可能会成为我们意识到死亡的阻碍。例如，在现代医学中，就因为我们坚信这条原则，当得绝症的人遭受痛苦的时候，我们仍然愿意去做那些可以延续他们生命的事情，即使我们知道这样做虽然延续了他们的生命，但也加重了他们的痛苦。

相反，如果我们对死亡有一个更加宽容的态度，接受它、还原它本来的样子，我们就不应该盲目地接受这条原则，而不假思索地应用到任意的情况下。我们不应该不惜一切代价去强留生命。脱离了纯粹的生存意志，这种开放的态度可以使我们把生命和死亡看做世界上的偶然或者神秘事件。对这些事件庆祝而不是给予怜悯。这种态度由庄子（由于他妻子的死亡）做出了最好的总结：

庄子妻死，惠子吊之，庄子则方箕踞鼓盆而歌。惠子曰："与人居，长子、老、身死，不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！"庄子曰："不然。是其始死也，我独何能无概！然察其始而本无生；非徒无生也，而本无形；非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。今又变而之死。是相与为春秋冬夏四时行也。人且偃然寝于巨室，而我嗷嗷然随而哭之，自以为不

通乎命，故止也。"--《庄子.至乐》

庄子的观点与那些自然主义哲学家是不同的，他不只是让

我们把死亡作为一个自然的过程来接受，还告诉我们应该在一个更加广阔的时空背景下来看待我们的存在。出生，长大，成为一个有血有肉的人，生儿育女，组建家庭，经历变迁，所有这一切都是生命的奇迹。宇宙间充斥着人类不能掌控和理解的无止境的轮回，我们可能不知道哪里是这个轮回的尽头，但是我们至少可以重新审视我们自己在这个无止境过程中的位置。因此，与其把个人的生命放在宇宙的中心，不如把人类的生存和死亡看做是宇宙中的偶然和神秘事件的一部分。这种观点不仅可以使我们充满好奇，而且可以更加谦逊，使我们更加冷静和镇定地面对死亡。我们之所以恐惧死亡是因为我们太执著于我们的生命，从一个较狭隘的视角来看待它。但是我们如果从"大空间"即宇宙本身的视角来看，个人的死亡真的是微不足道的。如果我们拥有这种智慧，那么死亡就不再是令人恐惧的了，死亡将会被看做是连续的生命中不可缺?的一部分。

COAY Books